بسم
الله
الرحمن
الرحیم

فصلنامه معرفتی ـ اعتقادی
عرصه تبیین و دفاع از معارف قرآن و
اهل بیت علیهم السلام
سال دوم، شماره پنجم
بهار و تابستان ۱۳۹۰
قیمت: ٤٠٠٠ تومان

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
مهدی نصیری
تحریریه:
گروه نویسندگان
طراحی و گرافیک:
سید حسین موسی زاده
نشانی:
تهران: میدان فلسطین، خیابان طوس، کوچه
خورشید، شماره ۱۵ واحد ۹
قم: ۴۵ متری صدوق، بلوار شهید احمد
کریمی(بنیاد)، جنب بانک سپه،
شماره ۱۴، واحد دوم
صندوق پستی:
قم / ۱۴۷ـ ۳۷۱۷۵
تلفن:
۰۹۱۹۶۱۴۸۳۰۶
۰۲۱ - ۸۸۹۵۶۵۶۱
۰۲۵۱-۲۹۳۲۶۸۳
نشانی نسخه اینترنتی سمات:
www.sematmag.com
پست الکترونیک:
Sematmag@gmail.com
چاپ و صحافی:
مرکز چاپ و انتشارات اسراء

بر روی طرح جلد سلفون مات کشیده شده است.

اول دفتر
فلسفه یونان یا کلام عقلانی شیعه/ مدیر مسئول/۶

مقالات
پاسخی به اتهام تصوف و صوفی‌گری به تشیع و علمای شیعه/تحریریه سمات/ ۱۲
دفاع از بخش پایانی دعای عرفه امام حسین علیه السلام/۵۶
مهدی حسینیان قمی
غول یک چشم علوم انسانی/ آیت الله مرتضی رضوی/۷۰

گفت و گو
معرفت فطری خداوند در مناظره برنجکار- میلانی/ ۷۸
ابن عربی، اعجوبه‌ای در اوج یا حضیض؟/ ۹۶
گفتگوی سمات با دکتر حسین غفاری
استاد فلسفه دانشگاه تهران ـ بخش سوم

نقدمشهورات
نظریه سیر تدریجی پیشرفت تاریخ، مقبول‌ترین دروغ روزگار ما / ۱۱۴
مهدی نصیری

دفتر ویژه
رد بر وحدت وجود/ ۱۳۶
آیت الله العظمی میرزا ابوالقاسم گیلانی (میرزای قمی)
توحید یا وحدت وجود/ حسن میلانی/۱۵۰
مکتب وحدت وجود از منظر علامه محمد تقی جعفری/۱۷۶

مقالات وارده
نگرشی بر انظار تفکیکان/ حمید نیک فر/۱۸۰
قواعد پنهان یک تمدن/ سید رضا حسینی/ ۱۸۶
نقدی بر کتاب دین و زندگی/ عباس شاه منصوری/ ۱۹۰

پایان دفتر
احتجاج امام صادق علیه السلام با صوفیان/ ۱۹۸

سمات از آثار و مقالات ارسالی محققان و خوانندگان در حوزه تبیین و دفاع از معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام استقبال می‌کند.
سمات پذیرای مقالات و نظرات مستدلِ مخالف دیدگاه و خط مشی خود خواهد بود.
سمات در رد و ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.
درج مقالات و مطالب در سمات الزاما به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.
مقالات و مطالب ارسالی بازگردانده نخواهد شد.
انتشار مقالات و مطالب سمات با ذکر منبع آزاد است.

اول دفتر

■ فلسفه یونان یا کلام عقلانی شیعه/مدیر مسئول

مدیر مسئول

اول دفتر

فلسفه یونان یا کلام عقلانی شیعه؟

عقلانیت شیعه از آغاز ورود فلسفه یونان به عالم اسلام در برابر آن صف آرایی کرد و از عقاید برهانی وحی در برابر مطالب شبه عقلانی فلسفه دفاع کرد. در خط مقدم این دفاع، خود اهل بیت علیهم السلام قرار داشتند که با تبیین برهانی عقاید بویژه در عرصه توحید و معرفت الله، مرز بین معارف برهانی وحی را با مبانی و عقاید فلسفی جدا می‌کردند و پشت سر آنها شاگردان برجسته آنها چون هشام بن حَکَم قرار داشتند.

به شهادت کتب رجالی، هشام شاگرد نامی امام صادق علیه السلام اولین ردیه را بر ارسطو نوشته و به دلیل ضدیت پیوسته اش با فلسفه وارداتی یونان از سوی خلافت عباسی که مدافع و مروج فلسفه بوده، تحت تعقیب قرار گرفته است. مورخان به این موضوع اشاره کرده‌اند که چون یحیی بن خالد برمکی به شواهد و نوشته هایی از هشام در رد و طعن بر فلاسفه دست یافت، هارون عباسی را تحریک به قتل هشام نمود.[۱]

فضل بن شاذان شاگرد مبرز ائمه هدی امام جواد، امام هادی و امام حسن عسکری علیهم السلام دیگر عالم و متکلم شیعی است که از جمله تصانیف ۱۸۰ گانه او کتابی با عنوان «النقض علی من یدعی الفلسفة فی التوحید و الاعراض و الجزء» است. اثر دیگر ضد فلسفی او که در کتب رجالی از آن یاد شده است، «المسائل فی العالم و حدوثه» است که به دفاع از نظریه برهانی حدوث عالم در برابر نظریه فلسفی قدم عالم نگاشته شده است.[۲]

مناظرات و احتجاجات اهل بیت علیهم السلام با دهریین و فیلسوفان زمان خودشان که صبغه ای کاملا برهانی و استدلالی داشته اند، اغلب بنیادی ترین اعتقادات فلسفی را نشانه می‌رفته اند. به عنوان نمونه یکی از اساسی ترین عقاید فلسفی قول به قدیم بودن عالم و عدم انفکاک جهان هستی از ذات الهی است.

شرح منظومه می‌نویسد:

«متکلمین می‌گویند: عالم حادث زمانی است به این معنا که اگر به قهقرا برگردیم... بالاخره به لحظه‌ای می‌رسیم که عالم پدید آمده، و قبل از آن لحظه عالمی نبوده است. می‌گویند اگر عالم حادث زمانی نباشد قدیم زمانی است و اگر قدیم زمانی باشد بی‌نیاز از علت و خالق است... اما حکمای الهی [فلاسفه] معتقدند که عالم قدیم است یعنی اصول و ارکان عالم ازلی است و از لحاظ زمان هر اندازه به عقب برگردیم به مبدأ و آغاز شروعی نمی‌رسیم، زمان ابتدا و انتهایی ندارد. از نظر حکمای الهی [فلاسفه] "کل حادث مسبوق بمادة ومدة: هر چیز تازه‌ای قبلا ماده حامل استعدادی داشته است و هم پیش از او زمانی بوده است".»[۳]

حال با مراجعه به سخنان اهل بیت علیهم السلام مشاهده می‌کنیم که این عقیده و اصل فلسفی بارها از سوی اهل بیت علیهم السلام مورد نقد و رد قرار گرفته است:

ـ امام صادق علیه السلام: انه لو کان معه شئ فی بقائه لم یجز أن یکون خالقا له لانه لم یزل معه فکیف یکون خالقا لمن لم یزل معه؟[۴]

اگر چیزی در بقا با خداوند می‌بود دیگر ممکن نبود که خداوند خالق آن چیز باشد، چه این که در این صورت آن چیز پیوسته با خداوند بوده است. پس چگونه ممکن است خداوند آفریننده چیزی باشد که ازلا با او موجود بوده است؟!

ـ امام باقر علیه السلام نیز در رد برعقیده فلسفی قدم عالم و امتناع خلق اشیاء از عدم (لا من شئ) می‌فرمایند:

إن الله تبارك وتعالى لم يزل عالما قديما، خلق الاشياء لا من شيء ومن زعم أن الله تعالى خلق الاشياء من شيء فقد كفر، لانه لو كان ذلك الشيء الذي خلق منه الاشياء قديما معه في أزليته وهويته كان ذلك أزليا، بل خلق الله عز وجل الاشياء كلها لا من شيء.

همانا خداوند تبارک و تعالی پیوسته عالم و قدیم بوده است. اشیا را از چیزی نیافریده است و هر کس معتقد باشد که خداوند اشیا را از چیزی آفریده است تحقیقا کافر شده است. زیرا اگر آن چیزی که اشیا از آن آفریده شده‌اند قدیم بوده، در ازلیت و هویت با خداوند وجود داشته است پس خودِ آن چیز ازلی خواهد بود، بلکه خداوند تعالی اشیا را از چیزی نیافریده است.

ـ امام رضا علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌فرمایند:

الحمد لله الذي لا من شيء كان، ولا من شيء كون ما قد كان، المستشهد بحدوث الاشياء على أزليته.[۵]

حمد خداوندی را که از چیزی پدید نیامده، اشیا را نیز از چیزی ایجاد نفرموده، و حدوث اشیا را گواه بر ازلیت خویش قرار داده است.

و نیز آن حضرت می‌فرمایند:

ـ إن كل صانع شيء فمن شيء صنعه، والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لا من شيء.[۶]

هر سازنده‌ای اشیا را از چیزی دیگر می‌سازد، و خداوند آفریدگارِ ناشناخته والامقام اشیا را بدون اینکه آنها را از چیزی بسازد ایجادَ فرموده است.

ـ زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید:

من أي شيء خلق الله الاشياء؟ قال عليه السلام: لا من شيء. فقال: كيف يجيء من لا شيء شيء؟ قال عليه السلام: إن الاشياء لا تخلو إما أن تكون خلقت من شيء أو من غير شيء، فإن كانت خلقت من شيء كان معه فإن ذلك الشيء قديم، والقديم لا يكون حديثا ولا يفنى ولا يتغير... قال: فمن أين قالوا: إن الاشياء أزلية؟ قال: هذه مقالة قوم جحدوا مدبر الاشياء فكذبوا الرسل ومقالتهم والانبياء وما أنبأوا عنه، وسموا كتبهم أساطير، و وضعوا لانفسهم دينا بآرائهم واستحساناتهم... لو كانت قديمة لم يتغير من حال إلى حال، و إن الازلي لا تغيره الايام ولا يأتي عليه الفناء.[۷]

خداوند اشیا را از چه چیزی آفریده است؟ امام علیه السلام فرمودند: آنها را از چیزی نیافریده است. گفت: چگونه ممکن است از "هیچ"، چیزی پدید آید؟ ! فرمودند: اشیا یا باید از چیزی آفریده شده باشند، ویا اینکه از چیزی آفریده نشده باشند، اگر از چیزی آفریده شده باشند که آن چیز با خداوند بوده است پس آن چیز

قدیــم خواهد بود، در حالی که قدیم نمی‌تواند حادث باشــد و فنا و دگرگونی بپذیرد...

گفت: پس از کجا گفته‌اند که اشیا ازلی‌اند؟! فرمودند: این گفتار، اعتقاد کسانی است که وجود مدبر اشیا را انکار کرده‌اند، انبیا و گفتار آنان را تکذیب نموده، و خبرهای آنها را دروغ شمرده‌اند. کتاب‌های آنها را افســانه انگاشته، و برای خویشتن مذهبی بر اساس اندیشه‌ها و افــکار خــود بنا نهاده‌انــد... اگر قدیم می‌بــود دگرگونی در احوال نمی‌پذیرفت، ازلی آن است که زمان‌ها آن را دگرگون نمی‌سازند، و فنا و نیستی در آن راه ندارد.

اکنون در مقابل موضع فلســفه که بر خلاف سخنان و براهین صریــح اهــل بیت علیهم الســلام عالم را قدیم و ازلــی می‌داند به موضع متکلمان عالیقدر شــیعه مراجعه می‌کنیم که چگونه از موضع برهانــی و وحیانی اهل بیت علیهم الســلام دفاع عقلانی می‌کنند. مرحوم خواجه نصیر الدین طوســی در کتاب کلامی تجرید الاعتقاد می‌نویسد:

إن وجــود الممکن مــن غیره، فحال ایجــاده لا یکون موجودا لاســتحالة إیجاد الموجود، فیکون معدوما، فوجود الممکن مســبوق بعدمه، وهذا الوجود یســمی حدوثا، والموجود محدثا. فکل ما سوی الواجب من الموجودات محدث، واســتحالة الحــوادث لا إلی أول ـ کمــا یقوله الفلســفی ـ لا یحتاج إلی بیان طائــل بعد ثبوت إمکانها المقتضی لحدوثها.

وجــود ممکن از غیر خودش می‌باشــد، پس ایجــاد آن باید در حالی باشد که پیش از آن موجود نباشد زیرا ایجاد چیزی که موجود باشد محال است. پس معدوم بوده است و وجود آن پس از عدمش می‌باشــد. نام این گونه وجود، حدوث اســت. پس تمامی ماســوای خداونــد متعال محدث می‌باشــند، و با توجه به امــکان حوادث که مقتضــی حــدوث آن‌ها می‌باشــد دیگر بطلان نظریه فلاســفه که می‌گویند: "حوادث ابتدا ندارد" نیاز به بیان ندارد.

و نیز می‌گوید:

الواجــب المؤثر فی الممکنــات قادر، إذا لــو کان موجبا لکانت الممکنات قدیمة، واللازم باطل ـ لما تقدم ـ ...

خداونــدی که ممکنات را آفریده اســت قادر می‌باشــد زیرا اگر غیر مختار می‌بود لازم می‌آمد که مخلوقات ازلی باشند در حالی که چنان که گفتیم ازلیت مخلوقات باطل است...

و می نویسد:

ولا قدیم سوی الله تعالی.

غیر از خداوند تعالی هیچ موجود ازلی‌ای وجود ندارد.

و دیگر متکلم بزرگ شــیعه مرحوم علامه حلی در شــرح کلام خواجه در رد مذاهب فلسفی می گوید:

وکل هــذه المذاهب باطلة، لأن کل ما ســوی الله ممکن، وکل ممکن حادث.[۸]

تمامی این مذاهب [مذاهب فلسفی در مورد ازلیت و قدیم بودن موجودات] باطل اســت، زیرا تمای ماســوای خداوند ممکن الوجود است، و هر ممکنی هم حادث می‌باشد.

کلام شیعی از آغاز مبتنی بر آموزه های عقلانی و برهانی اهل بیت علیهم السلام بوده است. این کج فهمی ای برخاسته از القائات فلســفی مسلکان است که کلام مساوی با تعبد و نقلی بودن قلمداد می‌شود؛ در حالی که هر جا موضوعی عقلی مطرح بوده است مانند بســیاری از مباحث توحیدی، اهل بیت علیهم الســلام با استناد به براهین و اســتدلال های عقلی، طرح مساله و موضوع می‌کرده‌اند[۹] متکلمان عالیقدر شــیعه چون شیخ مفید، ســید مرتضی، ابوالصلاح حلبــی، خواجه نصیر الدین طوســی و علامه حلی و ... با مراجعه به آموزه های برهانی اهل بیت علیهم السلام کلام عقلی شیعی را پی ریزی کردند.

در همیــن جا باید به این نکته اشــاره کرد کــه فراگیری یک برهــان عقلی از روایــات و نصوص وحیانی، هرگــز آن را به دایره تعبدیــات نمی برد همــان گونه که آموختن ریاضــی نزد معلم آن، به مفهــوم نقلی و تعبدی بــودن این علم نمی باشــد. این پنداری بس باطل اســت که کسانی مراجعه به فیلسوفان یونانی و فراگیری استدلال های آکنده از وهم و خطای آنها را فعل و انفعالی عقلانی بدانند اما مراجعه به متون وحیانی و اســتخراج و استنباط براهین و اســتدلال های عقلی مندرج در آنها را امری تعبدی و نقلی قلمداد کننــد. اساسا عقل آدمی نیاز بــه معلم و آموزگار داشــته و در خلاً نمی‌تواند بارور شــود و در همین مســیر است که اثاره گنجینه های عقول یکی از رسالت های انبیاء ذکر شده است (لیثیروا لهم دفائن العقول). بســیاری از روایات نیاز عقل به علم و معلم را یاد آور شده اند. امام صادق علیه السلام فرمود:

لا یفلح من لا یعقل و لا یعقل من لا یعلم[۱۰]

آن که تعقل نورزد رســتگار نمی شــود و آن که جاهل باشــد نمی‌تواند تعقل بورزد.

تفاوت فیلســوفان با متکلمان شیعه در این است که فیلسوفان برای باروری عقل خود به فلاســفه مشــرک یا ملحد یونان مراجعه کرده‌اند و نقطه عزیمت علمی و استدلالی خود را آموزه های بشری آنها قرار داده‌اند اما متکلمان شــیعه استدلال ورزی و عقلانیت خود را با آموزه های برهانی قرآن و عترت آغاز کرده اند. فیلســوفان در این سیر علمی و فلسفی خود به عقایدی چون وحدت وجود، عینیت خالــق و مخلوق، قدم عالم، نفی خلقت و ... رســیده‌اند اما متکلمان بــه خداونــد خالق و قادر و مختار و متعالی از هر گونه مجانســت با مخلوقات و .... رسیده اند. فلاسفه با ادعای عقلانیت و استقلال در فهم براهین عقلی از آموزه های برهانی و عقلانی قرآن و اهل بیت علیهم السلام فاصله گرفته تا انگ تعبد و نقلی گرایی نخورند اما در فرجام این مســیر به وادی بدترین تقلیدها افتادند و طوق تقلید الهه پرســتان یونانی را به گردن خود آویختند. مرحوم شــیخ محمد رضا مظفر در مقدمه ای که بر اسفار ملا صدرا دارد، می‌نویسد:

«ملا صدرا بر بزرگان فلاسفه و اولیاء در مشاهدات و مکاشفات نــوری شــان از جمله در مــورد مثــل افلاطونی درود می‌فرستد و می‌گویــد: افلاطــون و امثــال او در اثبات ایــن نظریه به صرف مشــاهدات و مکاشفات صریح و مکرری که برایشان رخ داده است

اکتفاء کرده‌اند و برای دیگـران حکایت کرده‌اند [بدون ارائه برهان و دلیل] لکن برای انسـان نسـبت به آنچه که این فلاسـفه بر آن اتفاق کرده‌اند اطمینان حاصل شـده و نسـبت به آنچه که مشاهده و مکاشـفه کرده‌اند جزم پیدا می‌شود و هیچ کس حق ندارد در این موضـوع با آنها مجادله و مخالفت کند؛ چرا که انسـان ها وقتی در مـورد اوضاع کواکـب و تعداد افلاک به رصدهای حسـی نجومی یک شـخص مثل ابرخس یا چند شخص که در معرض غلط های فاحش اسـت اعتمـاد می‌کنند، اعتماد به اقوال فحول فلاسـفه که مبتنـی بر رصدهای مکرر عقلی آنان اسـت و احتمال خطاء در آنها نمی رود، سزاوار تر است».

مرحـوم مظفر بلا فاصله بعد از نقل قـول فوق با لحنی طعن آلود می‌افزاید: این نهایت چیزی اسـت که می‌توان در سـتایش از رصدهای عقلی [فیلسوف یا فیلسوفانی] گفت: «احدی حق ندارد با آنها مخالفت کند» و «احتمال خطاء در آنها راه ندارد».[۱۱]!!

امام صادق علیه‌السلام در رساله‌ای به مذمت کسانی می‌پردازد که فـارغ از تعالیم وحیانی حجج الهی و کانـون عصمت به نظریه سازی و فلسفه بافی دست می‌زنند:

«هر کس دیگران را به سوی روش و استدلالات و اندیشه‌های خویـش فراخواند نه انصاف دارد و نه به نتیجه صحیحی می‌رسـد؛ زیـرا آن دیگران نیز، نظریات و اندیشـه‌ها و اسـتدلالاتی دارند و هیچ دلیلی بر ترجیح مکتب و داعیانِ این راه بر نظریات پیروانشـان نیسـت؛ چه بسا خود ایشـان پس از اندکی به شاگردان خود محتاج شوند. ما خود نیز دیده‌ایم که برخی از شاگردان – ولو پس از مدتی – از استاد خود فراتر می‌روند؛ و معلمان را هم گاهی دیده‌ایم که در نظریات خود محتاج به نظریه پیروان خود می‌گردند.

در نتیجـه پیمودن همین راهها اسـت که جاهـلان به حیرت افتاده و اهل شـک و تردید، اسـیر گمان‌ها و حدس‌ها و تخمینات خود شـده‌اند. اگر خداوند، پیمودن چنین راهی را جایز می‌دانسـت دیگر، پیامبـران را با آیین‌های محکم و قاطع بر نمی‌انگیخت، و بر یاوه بافـی وجهالت‌پردازی خرده نمی‌گرفت. آنگاه که مردمان، حق را نشـناختند و از نعمت او روی برگرداندند و به جهالت و افکار خود ساخته، خویش را مستغنی از علم الهی دانستند و با کنار نهادن انبیا و امامـان معصوم علیهم‌السـلام به افکار و اندیشـه‌های خود اکتفا کردند، خداوند هم ایشـان را با ساخته‌هایشـان واگذاشـت و خوار و ذلیلشـان فرمود، تا آنجا که ایشـان، اینک خویشـتن را پرستش می‌کنند و خود نمی‌فهمند!

آری، اگـر خداوند به ایـن اعمال و نظریه‌پردازی‌های ایشـان راضی بود دیگر برای ایشـان پیامبران را نمی‌فرسـتاد که با احکام روشـن و قاطعانه‌ی خود، اختلافات ایشـان را ریشه‌کن سازند و از افکار خود ساخته، بازشان دارند.

مـا دلیل عدم رضایـت خداوند بـه پیمودن این راههـا را این می‌دانیم که پیامبران با اموری متین و صحیح مبعوث شـده‌اند و از پرداختن به امور مورد اشکال و هلاك‌کننده نهی فرموده‌اند. خداوند ایشان را همراه اموری که از رأی و قیاس برکنار است، راه و راهنما به سوی خود قرار داده است. پس هر کس بخواهد آنچه نزد خداوند اسـت با تفکر و اندیشه و استدلال [شـخصی] دریابد، جز بر دوری خـود از خداوند نیفزاید. هرگـز پیامبری مبعـوث نگردید ـ اگر چه سـالیان دراز عمر کند ـ که از مردمـان چیزی را بپذیرد که با آنچه از نزد خداوند آورده اسـت مخالف است تا اینکه لازم آید گاهی تابع باشد و دیگر گاه متبوع!

و هرگز دیده نشـد که پیامبری در آنچه آورده اسـت بر اساس تفکر و رأی خویش سخن براند . . . و این خود برای عاقلان، دلیل است بر اینکه نظریه پردازان بر خطا و بر باطلند.... پس از دو خصلت بر حذر باش:

۱ . اینکه آنچه را خود به آن می‌رسـی ارائه دهی و جاهلانه و نادانسته، پیرو خویشتن باشی.

۲ . از مکتـب و تعالیم انبیا که بدان نیازمندی خود را مسـتغنی شماری، و آن را که به سوی او باز خواهد گشت تکذیب کنی.

بپرهیز از اینکه حق را از روی خسـتگی و ملالت واگذاری، و از روی جهل و ضلالت، باطل را نیکو شماری؛ چرا که ما هرگز کسی را که پیرو رأی خویش باشـد و از آنچه بیان داشـتیم قدم فراتر نهد ندیدیم که هدایت گردد. پس در آنچه گفتیم خوب بیندیش».[۱۲]

یونـس بن عبدالرحمن مـی گوید: به امام کاظم علیه‌السـلام عرض کردم: توحید الهی را چگونه بشناسیم؟ فرمودند:

یا یونس، لا تَکونَنَّ مبتدعا، مَنْ نَظَرَ بَرأیِهِ هَلَكَ، وَمَنْ تَرَكَ أَهلَ بیتِ نَبیِّهِ ضلَّ، وَمَنْ تَرَكَ کتابَ اللهِ وَقَوْلَ نَبیِّهِ کَفَرَ.[۱۳]

در علم توحید و خداشناسـی بدعت‌گـذار مباش و در این راه با پـای خود گام مـزن، هر کس عقیده‌اش را بـه رأی و نظر خویش برگزیند، هلاك خواهد شد و هر کس اهل بیت پیامبرش را واگذارد گمراه خواهد شـد و هر کس کتاب خـدا و گفتار پیامبرش را وانهد کافر خواهد شد.

والسلام

۱ . شیخ طوسی، اختبار معرفة الرجال، ۵۳۰/۲
۲ . رجال نجاشی/ ۳۰۷
۳ . مطهری، مرتضی، شرح منظومه، ۲۵۶/۱ ـ ۲۵۷
۴ . کافی، ۱/ ۱۲۰
۵ . عیون اخبار الرضا علیه السلام : ۱۲۱/۱؛ بحار الأنوار: ۲۲۱/۴.
۶ . عیون اخبار الرضا علیه السلام : ۱۲۹/۱؛ توحید: ۱۸۶؛ بحار الأنوار: ۱۷۴.
۷ . احتجاج، ۳۳۷ ـ ۳۳۸؛ بحار الأنوار، ۱۶۶/۱۰.
۸ . کشف المراد، ۵۷.
۹ . برای اطلاع بیشـتر در این موضوع مراجعه کنید به کتاب فراتر از عرفان نوشته حجت الاسلام و المسلمین حسن میلانی و نیز کتب احتجاج مرحوم طبرسی
۱۰ . اصول کافی ج ۱ کتاب العقل و الجهل ح ۲۹
۱۱ . اسفار ج ۱ مقدمه ص ح و ط
۱۲ . وسائل الشیعه، ۳۲/۱۸
۱۳ . کافی: ۵۶/۱.

مقالات

- پاسخی به اتهام تصوف و صوفی‌گری به تشیع و علمای شیعه/ تحریریه سمات
- دفـاع از بخـش پایانی دعای عرفه امام حسـین علیه السلام/ مهدی حسینیان قمی
- غول یک چشـم علوم انسـانی/ آیت الله مرتضی رضوی

۱
مقاله

پاسخ به اتهام تصوف و صوفی گری به تشیع و علمای شیعه

اشاره
چندی پیش یکی از روحانیون حوزه علمیه مشهد طی سخنانی در یکی از مدارس علمیه اصفهان حکم به تساوی تشیع با تصوف داده و علمای بزرگ شیعه را صوفی و پیرو جریان انحرافی صوفیه قلمداد کرده بود. تحریریه سمات با نقل فرازهای اصلی سخنان سخنران مزبور در داخل گیومه، به نقد و بررسی و پاسخ به آنها پرداخته است تا سره از ناسره مشخص شده و از ذهن کسانی که احتمالا این سخنرانی را گوش داده اند، شبهه زدایی شود. متن رنگی گزیده هایی از سخنان فرد مزبور است و متن سیاه پاسخ سمات به آنها است.

سخنران: «بحثی که ما به دنبالش هستیم بحث حکمت و عرفان از منظر علمای شیعه است. ... مسلما دیدگاه علمای شیعه به عنوان یکی از ابزارهای کشف نظر مکتب تشیع قابل اعتماد است. گرچه ما معتقد به حجیت اجماع نیستیم و نمی‌خواهیم بگوییم که اگر علمای شیعه دیدگاهی داشتند الزاماً باید پذیرفته شود، ولی به عنوان یکی از ابزارها و عواملی که می‌تواند تا حدود بسیار زیادی رأی شریعت را به ما نشان دهد، مسلماً قابل اعتماد است.»

سمات: گرچه اتفاق نظر کامل و از هر جهت بین علما ممکن نیست اما اگر کسی با عقایدی که در طول تاریخ تشیع به عنوان عقاید عموم شیعه و ضروریات اسلام شناخته شده است مخالفت کند قطعا باید در عقاید خود تجدید نظر کند، لذا لازم است در این جا دانسته شود که عقیده به یکی بودن خالق و مخلوق، و تشبیه، و سنخیت (همانندی) بین خدا و خلق، و جبر، و قدم عالم، و نوعی بودن مسأله امامت و ولایت تحت عنوان فریبنده انسان کامل، و سایر عقاید عرفا و فلاسفه و صوفیه، در تمام طول تاریخ عقاید شیعه کاملا مردود و باطل بوده و هست، و این عقاید قرنها بعد از ظهور اسلام، از طریق خلفای بنی عباس، و صوفیان به افکار برخی علمای شیعه وارد شده است. ما نمونه‌ای از نظرات اساطین مکتب و متخصصان عقاید و معارف دینی را در دنباله سخن خواهیم آورد.

تخصص متکلم موحد، یا فیلسوف وحدت موجودی؟!

« کسانی را که ما به عنوان علمای شیعه و صاحب نظر در این مباحث از آنها نام می‌بریم، بر اساس اصل عقلایی رجوع به متخصص، باید متخصص باشند. متخصص بودن در این مسئله، حداقل دو حوزه را در بر می‌گیرد: اولاً باید در فهم کتاب و سنت متخصص باشند و ثانیاً در فلسفه و عرفان هم متخصص باشند. ... به اصطلاح علم فقه

می‌گوییم، نظر مجتهد فقط در تشخیص حکمی معتبر است که در آن زمینه تخصص دارد، در تشخیص موضوع، نظرش اعتبار ندارد. این مسئله که فلسفه چیز خوبی است یا بد؛ وحدت وجود درست است یا غلط، یک مسئله فقهی نیست. این تشخیص موضوع است. در تشخیص موضوع، نظر مجتهد مطلقاً دارای اعتبار نیست. یکی از اشتباهاتی که در برخی از نحله‌های حوزوی پیش آمده است این است که می‌گویند، مثلاً ما از فلان آقا تقلید می‌کنیم و فلان آقا به حسب فرض، فلسفه خواندن را حرام می‌داند، لذا ما فلسفه نمی‌خوانیم. با اینکه این سخن از نظر فقهی اصلاً قابل قبول نیست.

این مسأله ـ کما این که خود در چند سطر آینده اعتراف خواهد کرد ـ مسأله‌ای کاملا فقهی و از موارد وجوب رجوع جاهل به تشخیص فقیه عالم به مسائل فوق است.

«به عنوان مثال، مرجع تقلید می‌تواند دایره کفر را مشخص کند. اما به عنوان مثال اینکه انکار معاد جسمانی عنصری، مصداقاً انکار ضروری است یا نه، یا اینکه قول وحدت وجود انکار ضروری است یا نیست، از دایره تخصص فقیه بما هو فقیه خارج است. یعنی در شأن فقیه نیست.»

گرچه اتفاق نظر کامل و از هر جهت بین علما ممکن نیست اما اگر کسی با عقایدی که در طول تاریخ تشیع به عنوان عقاید عموم شیعه و ضروریات اسلام شناخته شده است مخالفت کند قطعا باید در عقاید خود تجدید نظر کند، لذا لازم است در این جا دانسته شود که عقیده به یکی بودن خالق و مخلوق، و تشبیه، و سنخیت (همانندی) بین خدا و خلق، و جبر، و قدم عالم، و نوعی بودن مسأله امامت و ولایت تحت عنوان فریبنده انسان کامل، و سایر عقاید عرفا و فلاسفه و صوفیه، در تمام طول تاریخ عقاید شیعه کاملا مردود و باطل بوده و هست، و این عقاید قرنها بعد از ظهور اسلام، از طریق خلفای بنی عباس، و صوفیان به افکار برخی علمای شیعه وارد شده است.

فقها و متکلمان و متخصصان عقاید و معارف دینی، محدوده وحدت وجود و انکار معاد جسمانی عنصری و مخالفت آن دو را با مبانی اسلام بیان کرده‌اند نه اینکه تنها تطبیق بر مصادیق خارجی ـ که البته این هم خارج از تخصص ایشان نیست ـ کرده باشند. لذا هم کار فقها درست بوده است و هم سؤال کنندگان، و این وظیفه‌ای است که

تمامی فقهای اسلام از صدر اسلام تا کنون انجام داده‌اند ولی کسانی به خاطر تعلق ویژه به فلسفه و عرفان، و دور ماندن از عقاید واقعی اسلام همه آنان را بی جهت تخطئه می‌کنند. بدون شک هر کس که نتواند تشخیص دهد مسائل مورد بحث موافق با عقاید و مبانی اسلام است یا نه، تا زمانی که خودش مجتهد نشده است باید به متخصصین مراجعه کند و ایشان هم باید پاسخ دهند، و متخصصین این امور متکلمان ما مانند مرحوم شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی و علامه حلی و دنباله روان ایشان از گروه فقها می‌باشند نه فلاسفه و عرفا که قبل از آموختن مبانی اعتقادی و کلامی مکتب، به فلسفه و عرفان و تصوف روی آورده‌اند لذا شبهات ایشان در ایشان اثر کرده و پیرو آنها شده اند.

«در این مسئله انسان باید به متخصص در این حوزه مراجعه کند. یعنی به کسی مراجعه کند که مسأله وحدت وجود را فهمیده است. آیات و روایات توحیدی را مفصل بررسی کرده و بعد بین اینها موازنه برقرار کرده، مقایسه کرده و نتیجتاً گفته است که این با دین سازگار است یا نیست و اگر سازگار نیست، آیا انکار ضروری است یا نه، انکار یک مسئله غیر ضروری است. لذا در این بحث که می‌گوییم فلسفه و عرفان از منظر دانشمندان شیعه، خود به خود در درونش یک تخصیص یا به تعبیری تخصص خوابیده است. یعنی از منظر دانشمندان شیعه‌ای که هم در فقه و اصول مجتهد ند و هم در حکمت و عرفان.»

کسانی که خیال می‌کنند عقیده "وحدت وجود" معجزه شگفت و شگفتی‌فزای فکر و اندیشه است، و فهم آن تنها اختصاص به کسانی دارد که آن را پذیرفته‌اند، و عقیده‌ای را که از فرآورده‌های افکار خود بنیادانه در هند و یونان باستان به دور از تعالیم و براهین قاطع معلمان آسمانی است، و با هزاران توجیه و تأویل نادرست شواهدی از متشابهات دینی بر آن اقامه می‌شود، خوب است لحظه‌ای بیندیشندکه اگر این عقیده تا این حد غیر قابل فهم است، از کجا می‌توان دانست آنان که آن را پذیرفته‌اند از نفهمیدن آن نبوده است؟! گویا شرط فهمیدن این عقیده، پذیرفتن آن است که هر کس آن را بپذیرد حتما آن را فهمیده است و هر کس زیر بار آن نرود حتما آن را نفهمیده است!!

بنابر این اعتراف کردند که در چنین مسأله‌ای مراجعه کردن به متخصص صحیح است! در حالی که در عبارات قبل گفتند در این گونه مسائل تقلید جایز نیست!

ضمن ان که مخالفت عقاید فلسفی با مبانی دینی در ضروریات دینی (مانند یکی بودن خالق و مخلوق، و پیدا شدن خدا به صورت حیوانات و سنگ‌ها و چوب‌ها، و قدم عالم، و جبر، و سنخیت و هم جنس بودن خدا و خلق، و تشبیه و...) است لذا هیچ ربطی به اجتهاد و بررسی آیات و روایات ندارد و عموم اهل دین باید در این حد تخصص داشته باشند، و اگر شخصی در این حد هم اطلاع نداشته باشد بدون شک باید به فقها و متکلمان مراجعه کند نه به آنان که متاثر و ملهم از افکار و عقاید بیگانه‌اند و لو با پسوند اسلام.

تمامی مجتهدان معارف اسلام با قدم عالم و یکی بودن خالق و مخلوق و صدور عالم از ذات خدا و جبر فلسفی و تشبیه و سنخیت و... مخالفند و آن‌ها را کفر مسلم و واضح و آشکار می‌دانند. و این دلیل بر این است که کسانی که مدافع فلسفه و عرفان در مقابل عقاید دینی اند، مسلط بر مبانی عقیدتی اسلام و مجتهد در آن نیستند و گر نه هرگز به عقاید مناقض با مبانی اسلام معتقد نمی‌شدند.

برخی فلاسفه و عرفا ادعای تخصص در این مسائل می‌کنند و شیفتگان ایشان هم باورشان می‌شود در حالی که کسانی که از کلام و اعتقادات برهانی مکتب مطلع‌اند کاملا متوجه می‌شوند که آن کس که نفهمیده و لذا پذیرفته است خود ایشانند نه مخالفان ایشان.

بنابراین، کسانی که خیال می‌کنند عقیده "وحدت وجود" معجزه شگفت و شگفتی‌فزای فکر و اندیشه است، و فهم آن تنها اختصاص به کسانی دارد که آن را پذیرفته‌اند، و عقیده‌ای را که از فرآورده‌های افکار خود بنیادانه در هند و یونان باستان به دور از تعالیم و براهین قاطع معلمان آسمانی است، و با هزاران توجیه و تأویل نادرست شواهدی از متشابهات دینی بر آن اقامه می‌شود، خوب است لحظه‌ای بیندیشندکه اگر این عقیده تا این حد غیر قابل فهم است، از کجا می‌توان دانست آنان که آن را پذیرفته‌اند از نفهمیدن آن نبوده است؟! گویا شرط فهمیدن این عقیده پذیرفتن آن است که هر کس آن را بپذیرد حتما آن را فهمیده است و هر کس زیر بار آن نرود حتما آن را نفهمیده است!!

با کمترین تأمل در سخنان وحدت وجودیان همه می‌بینند که فهم مدعای آنان بسیار ساده است، ولی از آنجا که احدی گمان نمی‌کند کسی تا این حد منکر امور بدیهی شود که وجود همه اشیای حادث و مخلوق و محسوس را وهم و خیال دانسته، ذات خداوند را متغیر به صورت‌های گوناگون انگاشته، و عبادت هر بتی را عبادت خداوند بشمارد، برخی دچار تأثیر تبلیغات و تلقینات پی در پی اهل فلسفه و عرفان شده، و خیال می‌کنند واقعا گرهی در فهم این مسلک نهفته است، که جز با فرار از عقل و برهان و تسلیم شدن در مقابل پیران و مشایخ عرفان، و پناه بردن به انزوای چله‌نشینی‌های وهم‌انگیز ایشان، بدان نمی‌توان رسید؛

«نکته سومی که تذکر آن مهم است این است که در بسیاری از فضاها، متأسفانه فلسفه و عرفان و کلاً مباحث اعتقادی به عنوان یک سری مسائل پیش پا افتاده تلقی

می‌شود. ..ریشه این مسئله در اینجاست که متأسفانه مسائل معرفتی را مسائلی پیش پا افتاده تلقی می‌کنند. همان طور که در فضاهای فقهی و اصولی، تا کسی که ۱۵، ۲۰، ۲۵ یا ۳۰ سال (به حسب پشتکار و استعدادش) تلاش جدی نکرده باشد مجاز به اظهار نظر در مسائل فقهی نیست؛ در فضاهای فلسفی و عرفانی هم دقیقاً همین مسئله هست.»

> **با کمترین تأمل در سخنان وحدت وجودیان همه می‌بینند که فهم مدعای آنان بسیار ساده است، ولی از آنجا که احدی گمان نمی‌کند کسی تا این حد منکر امور بدیهی شود که وجود همه اشیای حادث و مخلوق و محسوس را وهم و خیال دانسته، ذات خداوند را متغیر به صورت‌های گوناگون انگاشته، و عبادت هر بتی را عبادت خداوند بشمارد، برخی دچار تأثیر تبلیغات و تلقینات پی در پی اهل فلسفه و عرفان شده، و خیال می‌کنند واقعا گرهی در فهم این مسلک نهفته است، که جز با فرار از عقل و برهان و تسلیم شدن در مقابل پیران و مشایخ عرفان، و پناه بردن به انزوای چله‌نشینی‌های وهم‌انگیز ایشان، بدان نمی‌توان رسید.**

در لزوم تخصص برای اظهار نظر شکی نیست اما خود ایشان در این مسائل اصلا تخصص که بماند بلکه حتی اطلاعات سطحی مناسبی نیز ندارند، کما اینکه عقاید مخالفان خود بلکه عموم مسلمانان را هم اصلا نمی‌شناسند. چنان که خیال می‌کنند عموم مسلمانان در مورد معنای توحید و جدایی و فراتری وجود خداوند متعال از وجود مخلوقات معتقدند که «خداوند متعال در گوشه‌ای از عالم هستی جای گرفته و از آن نقطه به خلق و تدبیر و ربوبیت عالم هستی مشغول است!» در حالی که این مطلب، جاهلانه ترین مطلبی است که ممکن است به مسلمانان نسبت داده شود! هیچ یک از علمای شیعه و مسلمانان ـ به جز فرقه مجسمه ـ به چنین اباطیل و کفر و شرک هایی معتقد نیستند. بدون شک هر کس که نسبت به توحید اسلامی و اعتقادات عموم مسلمانان این قدر بی‌اطلاع باشد حق دارد که از توحید اسلامی فرار کرده، و به دامن تصوف و عقاید مشرکانه یونان و هند و امثال آن پناه ببرد.

بر اساس حکم عقل و نقل، و اتفاق تمامی متخصصان عقاید و معارف مکتب وحی و اهل ادیان، هر کس که قبل از اجتهاد در کلام و آموختن عقاید دینی، فلسفه و عرفان بخواند به همین بلایی دچار می‌شود که اینک در مورد ایشان شاهد آن هستیم، لذا این اشکالات به فلاسفه و عرفا وارد است که بیراهه را بر راه ترجیح داده‌اند نه متکلمان و فقهایی که در ظل نور قرآن و برهان به نقد فلسفه و عرفان می‌پردازند.

به طور کلی عالمان متخصص و اهل اجتهاد اقسام مختلفند:

متخصص در فقه و اصول

متخصص در فلسفه

متخصص در فقه و اصول و فلسفه

متخصص در کلام و معارف عقلانی مکتب وحی

متخصص در کلام و معارف عقلانی مکتب وحی و فقه و اصول

متخصص در کلام و معارف عقلانی مکتب وحی و فقه و اصول و فلسفه

در مورد مسائل مورد بحث ما، تنها و تنها اظهار نظر سه گروه دوم اعتبار دارد، و اظهار نظر سه گروه اول هیچ اعتبار و ارزشی ندارد، و این در حالی است که تمامی افراد سه گروه دوم که نظرشان در مسائل مورد بحث ما دارای ارزش و اعتبار است، مخالف با اصول و مبانی فلسفی می‌باشند، و متقابلا تمامی افرادی که مدافع مبانی و اصول فلسفه یا تصوفند در سه گروه اول جای دارند که نظرشان در این مورد اصلا دارای ارزش و اعتبار نیست.

ادعای تخصص!

«همه افرادی را که ما می‌شناسیم و مخالف فلسفه و عرفانند، افرادی هستند که یا مطلقاً فلسفه و عرفان نخوانده‌اند و یا اگر خوانده‌اند، مطالعه کرده اند. استاد ندیده اند. و اگر استاد دیده‌اند به دو یا سه و یا پنج سال اکتفا کرده اند.»

علامه محمد تقی جعفری (ره) در کتاب «مبدأ اعلی» با بیانی طعن آلود به مدافعان نظریه وحدت وجود می‌گوید: «اگر اصل را با وجود، و موجود را واحد شخصی عقیده کردی اعلم دورانی، اگر چه الف را از باء تشخیص ندهی... و بالعکس اگر راجع به وحدت موجود اظهار نظر [مخالفت] کنی جاهل‌ترین مردمی اگر چه اعلم دوران باشی!»[1]

> **علامه محمد تقی جعفری (ره) در کتاب مبدأ اعلی با بیانی طعن آلود به مدافعان وحدت وجود می‌گوید: «اگر اصل را با وجود، و موجود را واحد شخصی عقیده کردی اعلم دورانی، اگر چه الف را از باء تشخیص ندهی... و بالعکس اگر راجع به وحدت موجود اظهار نظر [مخالفت] کنی جاهل‌ترین مردمی اگر چه اعلم دوران باشی!»**

این سیاست همان چیزی است که همه آن را بلدند چنان که حتی سیاسیون هم در مقابل علما و فقها اعمال می‌کردند، چنان که شاه در کتاب انقلاب سفید، به مخالفت‌های آیت الله بروجردی، با

نقشه‌های دستگاه اشـاره کرده و نوشته اسـت: قانـون اصلاحات ارضی، سـیر خـود را طی می‌کرد تا بـه مرحله عمل برسـد. یکی از مقاماتی که از اصلاحات دنیا اطلاعی نداشـت! نامه‌ای به مجلس نوشت و جلو این کار را گرفت!

علامه حلی رحمه الله تعالی چندین کتـاب در فلسـفه دارنـد کـه از جمله آنهاست:

الإشـارات إلـی معانی الإشـارات، شـرحی از علامه بر کتاب اشـارات ابن سینا.

بسط الإشارات، شرح إشارات الشیخ الرئیس ابن سینا.

شرح حکمة الإشـراق، سهروردی، واین کتاب وی غیر از شرح حکمة العین است.

القواعـد والمقاصـد، در منطـق و طبیعی و الهی.

المحاکمات بین شراح الإشارات ـ در سه مجلد.

إیضـاح التلبیس من کلام الرئیس ـ کـه در کتاب خلاصه می‌فرماید: در این کتاب با شـیخ أبو علی بن سینا بحث کرده ایم.

الأسرار الخفیة فی العلوم العقلیة من الحکمة والکلام والمنطق، سـه جلد، که در کتابخانه حیدریه نجف اشـرف موجود است، و این کتاب او نیز رد بر فلاسفه است.

و در منطق:

النور المشرق فی علم المنطق.[2]

با این حال ایشان تا حدی با فلاسفه مخالفت می‌ورزد که جهاد با فلاسفه را واجب می‌داند:

«الذین یجب جهادهم قسـمان: مسـلمون خرجـوا عن طاعة الإمام و بغوا علیه، وکفار، وهم قسـمان: أهل کتاب أو شبهة کتاب، کالیهـود والنصاری والمجوس وغیرهم من أصناف الکفار، کالدهریة وعبـاد الأوثان والنیران، و منکـری ما یعلم ثبوته من الدین ضرورة، کالفلاسفة وغیرهم».[3]

علامه حلی قدس سره می‌فرماید:

«برخـی صوفیان سـنی مذهب گفته انـد: "خداوند نفس وجود اسـت، و هر موجودی همان خداسـت". و این مطلـب عین کفر و الحاد اسـت. و حمد مـر خدایی را که ما را به پیـروی از اهل بیت علیهم السلام ـ نه پیروی از نظرات گمراه کننده ـ فضیلت و برتری بخشید».[4]

همچنین: «فارق بین اسـلام و فلسـفه این مسـأله اسـت که خداوند قادر نبوده و مجبور باشـد، و این همان کفر صریح است».[5]

سـؤال سـید مهنّا از علامـه حلّی رحمه الله تعالی در مورد عقیده فلاسـفه به قدم عالم: «چـه می‌فرمایید در مورد کسـی که به توحید و عـدل و نبوت و إمامت معتقد اسـت امـا می‌گوید عالم قدیم اسـت؟ حکم وی در دنیا و آخرت چیست؟» پاسـخ علامه حلّی قدس الله نفسـه: «بدون اختلاف بیـن علما، هر کس معتقد به قدم عالم باشد کافر است، زیرا فرق مسلمان با کافر همین است، و حکـم او در آخرت، به اجماع، حکم بقیه کفار است».[6]

شـیخ بهایی رحمه الله می‌فرمایند: «کسی که از مطالعه علوم دینی اعراض نماید و عمرش را صرف فراگیری فنون و مباحـث فلسـفی نماید، دیـری نپاید که هنگام افول خورشـید عمرش زبان حالش چنین باشـد: تمام عمر با اسـلام در داد و سـتـد بودم کنون می‌میرم و از من بت و زنّار می‌ماند»

آیـت الله شـهید سـید محمـد باقـر صدر در شـرح عـروة الوثقی: «بدون شـک اعتقاد بـه مرتبه‌ای از دوگانگی کـه موجب تعقّل اندیشـه خالق و مخلوق باشـد مقوّم و ریشه و اساس اسلام است زیرا بدون آن عقیـده توحیـد اصلا معنایـی ندارد. بنابر این اعتقاد به وحدت وجود اگر به گونه ای باشـد که آن دوگانگی را از اندیشـه معتقـد به وحـدت وجود بزدایـد کفـر اسـت... گاهـی ادعـا می‌شود که فرق بین خالق و مخلوق فقط امـری اعتبـاری و غیـر واقعی است زیرا اگر حقیقت به طور مطلق و بـدون صورت در نظر گرفته شـود خداست، و اگر به طور مقید و دارای صورت‌هـای مختلف در نظـر گرفته شـود غیر خداسـت و... این اعتقاد کفر است».

مرحوم آیـت الله بروجـردی می‌فرمایند: «حتـی اصطلاحات فلسـفه را بـه کار نبرید کـه موجب انحراف از حقایـق الهیه نفس الامریه است».[7]

حضرت آیت الله وحید خراسـانی در ردّ فلسـفه و عرفان و نقل و تأیید سخنان مخالفان فلسـفه (فایل‌های تصویری موجود است) فرمودند: «عرفان پیش من اسـت، همه مولوی را می‌خواهی پیش من اسـت، هر جا را می‌خواهی برایت بگویم، فلسـفه را بخواهی از اول اسفار تا آخر، از هر جا بگویی از اول مفهوم وجود تا آخر مباحث طبیعیات برایت بگویم، اما همه کشک است، هر چه هست در قرآن و روایات اسـت... این سـنخیتی که بین علت و معلول قائلند باطل است، و وحدت وجود و موجود از ابطل اباطیل و کفر محض است.... ما امام صادق علیه السلام را نشناختیم، اگر جعفر بن محمد علیهما السـلام را می‌شـناختیم دنبال این و آن نمی رفتیم، قی کرده های فلاسفه یونان را نشـخوار نمی کردیم، زباله های عرفان اکسیوفان را هضم نمی کردیم».

حضـرت آیت الله اراکـی رحمه الله فرمودند: «مـن حاضرم با فلاسفه مباهله کنم».

مرحوم آیت الله بهجت خواندن فلسـفه را خطرناک می‌دانستند مگر بعد از اجتهاد در علم کلام و تصحیح اعتقادات.[8]

آیت الله شـهید سـید محمد باقر صدر رحمه الله در شرح عروة الوثقی: «بدون شک اعتقاد به مرتبه‌ای از دوگانگی که موجب تعقّل

اندیشه خالق و مخلوق باشد مقوّم و ریشه و اساس اسلام است زیرا بدون آن عقیده توحید اصلا معنایی ندارد. بنابر این اعتقاد به وحدت وجود اگر به گونه ای باشد که آن دوگانگی را از اندیشه معتقد به وحدت وجود بزداید کفر است... گاهی ادعا می‌شود که فرق بین خالق و مخلوق فقط امری اعتباری و غیر واقعی است زیرا اگر حقیقت به طور مطلق و بدون صورت در نظر گرفته شود خداست، و اگر به طور مقید و دارای صورت‌های مختلف در نظر گرفته شود غیر خداست و... این اعتقاد کفر است».

آیت الله محمد تقی جعفری در کتاب مبدأ اعلی می‌نویسند: «مکتب وحدت موجود، با روش انبیا و سفرای حقیقی مبدأ اعلی تقریبا دو جاده مخالف بوده، و به همدیگر مربوط نیستند، زیرا انبیا همگی و دائما بر خدای واحد، ماورای سنخ این موجودات مادی و صوری تبلیغ و دعوت کرده اند، و معبود را غیر عابد تشخیص، و خالق را غیر مخلوق بیان کرده اند... و دانشمندترین علما و فلاسفه عالم بشریت در نظر اعضای این مکتب مانند حیوانات لایعقل می‌باشد».[۹]

و : «اگر تمامی تعارفات و روپوشی و تعصب های بی جا را کنار بگذاریم و از دریچه بی غرض خود حقیقت مقصود را بررسی کنیم در اثبات اتحاد میان مبدأ و موجودات به تمام معنا، در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد... بدون شک عبارات و سخنان گروهی از آنها را نمی توانیم به هیچ وجه تأویل و تصحیح کنیم، یعنی در حقیقت به تناقضات و سخریه عبارات خود گویندگان مبتلا خواهیم شد... و حاصل مقصود را با دو کلمه بیان می‌کنیم: "خدا عین موجودات، و موجودات عین خداست" یعنی در حقیقت و واقع یک موجود بیشتر نداریم».[۱۰]

سپس ایشان نتیجه می‌گیرند که سخن عرفا در نهایت با سخن مادیون یکی است چرا که هر دو تنها یک موجود را قبول دارند که عرفا نام آن را خدا، و مادیون نام آنرا ماده می‌گذارند![۱۱]

استاد مطهری در کتاب انسان کامل می‌نویسد: «عرفا... توحید آنها وحدت وجود است... در این مکتب انسان کامل در آخر عین خدا می‌شود؛ اصلا انسان کامل حقیقی، خودِ خداست».[۱۲]

علامه مجلسی: «مشهور نمودن کتب فلاسفه در میان مسلمانان از بدعت‌های خلفای جور دشمن ائمه دین است تا بدین وسیله مردم را از دین و امامان علیهم السلام برگردانند... صفدی در شرح لامیة العجم ذکر کرده که چون مأمون عباسی با بعضی از پادشاهان نصاری صلح کرد ـ گمان می‌برم که پادشاه جزیره قبرس باشد ـ از آن‌ها طلب کرد که مخزن و کتابخانه کتب یونان را در اختیار او بگذارند... پادشاه دوستان خصوصی خود را که صاحب رأی نیکو می‌دانست جمع کرد و با ایشان مشورت نمود، تمامی آن‌ها رأی دادند که آن کتب را در اختیار مأمون نگذارد و نزد او نفرستد مگر یک نفر از آن‌ها که گفت این کتب را نزد ایشان بفرست زیرا این علوم (یعنی فلسفه) داخل هیچ دولت دینی نشده است مگر آن که آن‌ها را به فساد کشانیده و اختلاف در بین علمای ایشان ایجاد کرده است... مشهور این است که اول کسی که کتاب‌های یونانیان را به زبان عربی ترجمه کرد خالد بن یزید بن معاویه بود.»

علامه مجلسی می‌فرماید: «مشهور نمودن کتب فلاسفه در میان مسلمانان از بدعت‌های خلفای جور دشمن ائمه دین است تا بدین وسیله مردم را از دین و امامان علیهم السلام برگردانند... صفدی در شرح لامیة العجم ذکر کرده که چون مأمون عباسی با بعضی از پادشاهان نصاری صلح کرد ـ گمان می‌برم که پادشاه جزیره قبرس باشد ـ از آن‌ها طلب کرد که مخزن و کتابخانه کتب یونان را در اختیار او بگذارند... پادشاه دوستان خصوصی خود را که صاحب رأی نیکو می‌دانست جمع کرد و با ایشان مشورت نمود، تمامی آن‌ها رأی دادند که آن کتب را در اختیار مأمون نگذارد و نزد او نفرستد مگر یک نفر از آن‌ها که گفت این کتب را نزد ایشان بفرست زیرا این علوم (یعنی فلسفه) داخل هیچ دولت دینی نشده است مگر آن که آن‌ها را به فساد کشانیده و اختلاف در بین علمای ایشان ایجاد کرده است... مشهور این است که اول کسی که کتاب‌های یونانیان را به زبان عربی ترجمه کرد خالد بن یزید بن معاویه بود.»[۱۳]

هشام بن حکم، متکلّم بزرگ و مدافع عقاید و معارف اهل بیت عصمت علیهم السلام با فلاسفه مخالف بود و ایشان را رد می‌کرد.[۱۴] وی کتابی در باب توحید در رد آرای ارسطاطالیس نوشته است.

نیز فضل بن شاذان نیشابوری ثقه جلیل و فقیه و متکلم نبیل کتاب الرد علی الفلاسفة را نوشته است.[۱۵]

مرحوم علاّمه خویی ـ مؤلّف کتاب "منهاج البراعة" در شرح نهج البلاغة ـ بعد از نقل مطالبی[۱۶] از "ابن‌عربی" و "قیصری" می‌فرماید: «این خلاصه کلام این دو پلید نجس و نحس بود. این دو نفر در آن کتاب از این‌گونه سخنان بسیار گفته‌اند، و انسان تیزبین باید تأمّل و دقّت نماید که چگونه این دو نفر، باطل را به صورت حق جلوه داده، و کلام خداوند را ـ با نظرات و خیالات پوچ و فاسد خویش ـ بر طبق عقاید باطل خود برگردانده‌اند، در حالی که پیامبر بزرگوار این‌چنین فرموده‌اند که: "هر کس قرآن را بر اساس رأی و نظر و دل‌خواه خود تفسیر نماید، جایگاه و نشیمن‌گاه خویش را در دوزخ آماده نموده است." به جان خودم قسم می‌خورم که این دو نفر ... حزب و گروه شیطان و دوستان و همراهان بت‌پرستان و بندگان طاغوتند! هدف

و مقصود ایشان جز تکذیب پیامبران و بینات و برهان‌های رسولان الهی، و از بین بردن پایه و اساس اسلام و ایمان، و باطل نمودن تمام شرایع و ادیان آسمانی، و رواج دادن بت‌پرستی، و بالا بردن سخنان کفر، و پایین کشیدن کلمه خداوند هیچ چیز دیگری نبوده است...

با تمام این‌ها، تعجب در این است که ایشان گمان می‌کنند که خودشان موحّد و عارف کاملند و دیگران در پرده مانده و حق را نشناخته‌اند! برخی از ایشان بالاتر رفته و ادّعای ولایت قطبیه نموده‌اند، و برخی نیز ادّعای الوهیت و ربوبیت کرده‌اند و گمان دارند که خدایشان در ایشان تجلّی نموده، و در شکل و شمایل منحوس آنان ظاهر شده است! "ابن‌عربی" در فتوحاتش می‌گوید: "خداوند بارها برای من تجلّی نمود و به من گفت بندگان مرا نصیحت کن"! و بایزید بسطامی می‌گوید: "منزهم من! چقدر والامرتبه هستم! و معبودی جز من نیست". و حلاج می‌گوید: "در جبّه و لباس من جز خدا نیست"! و می‌گوید: "من حقم، و من خدایم!" و بعضی از اینان کار را به انتها رسانده و پا را از حد فراتر نهاده، می‌گوید و می‌بافد و می‌لافد و مانند دیوانه‌ای نادان و بی‌شعور که نمی‌فهمد چه می‌گوید با خدا خطاب می‌کند مانند خطاب کردن مولا با بنده‌اش، و این شخص کسی نیست جز "ابویزید" که "قیصری" در "شرح فص نوحی" از او نقل می‌کند که در مناجاتش به هنگام تجلّی خدا بر او [!] گفته است: "ملک من از ملک تو بزرگ‌تر است! چون تو از آن منی، و من از آن تویم. پس من ملک توام، و تو ملک منی، و تو عظیم‌تر و بزرگ‌تری. پس ملک من از ملک تو ـ که خود من می‌باشم ـ بزرگ‌تر است"![17]

ابن‌عربی در فتوحات می‌گوید: "خداوند بارها برای من تجلی نمود و به من گفت بندگان مرا نصیحت کن"! و بایزید بسطامی می‌گوید: "منزهم من! چقدر والامرتبه هستم! و معبودی جز من نیست". و حلاج می‌گوید: "در جبّه و لباس من جز خدا نیست!" و می‌گوید: "من حقم، و من خدایم!" و بعضی از اینان کار را به انتها رسانده و پا را از حد فراتر نهاده، با خدا خطاب می‌کند مانند خطاب کردن مولا با بنده‌اش، و این شخص کسی نیست جز "ابویزید" که "قیصری" در "شرح فص نوحی" از او نقل می‌کند که در مناجاتش به هنگام تجلّی خدا بر او [!] گفته است: "ملک من از ملک تو بزرگ‌تر است! چون تو از آن منی، و من از آن تویم. پس من ملک توام، و تو ملک منی، و تو عظیم‌تر و بزرگ‌تری. پس ملک من از ملک تو ـ که خود من می‌باشم ـ بزرگ‌تر است"!

... ما در این‌جا به این جهت سخن را بسط دادیم که گمراهی این نادانان ـ که گمان دارند از اهل کشف و شهود و یقین‌اند و خود را موحّد و مخلص می‌دانند با آن‌که از گمراهان و تکذیب‌کنندگان پیامبران و رسولانند ـ روشن شود. و خداوند از آنچه ظالمان و ملحدان می‌گویند والاتر است.»[18]

مرحوم علامه بهبهانی قدس‌سره پس از نقل کلام قائل به وحدت موجود و تمثیل آن به موج و دریا می‌فرماید:

«بدون تردید این اعتقاد، کفر و الحاد و زندقه و مخالف ضروریات دین است.»[19]

مرحوم سید محمّد کاظم یزدی قدس سره در "عروة الوثقی" وحدت وجودیان ملتزم به لوازم فاسد مذهبشان را نجس دانسته است.[20] جمع کثیری از فقها و أعلام در حواشی خود بر عروة الوثقی این فتوای ایشان را تأیید نموده، و بر آن تعلیقه و حاشیه‌ای نزده‌اند[21] و البته اگر وحدت وجود عقیده سالمی بود هرگز ممکن نبود که التزام به لوازم آن موجب کفر و نجاست باشد.

و بدون شک متخصص در فقه و کلام و عقاید عقلی و برهانی واقعی این بزرگوارانند نه ساده اندیشانی که هیچ گاه از وادی فلسفه و تصوف بیرون نرفته‌اند و خیال می‌کنند که تخصص در فلسفه و تصوف به معنای پذیرفتن آن هاست! و عدم تخصص هم به معنای باطل شمردن آنها! لذا هر کس را که مخالف با اوهام فلسفی باشد غیر متخصص و هر کس را که فریفته فلسفه باشد متخصص می‌شمارند!

ملا محسن فیض کاشانی (داماد ملاصدرا): «این قوم گمان کرده‌اند که بعضی از علوم دینیه هست که در قرآن و حدیث یافت نمی‌شود و از کتب فلاسفه یا متصوّفه می‌توان دانست و از پی آن باید رفت. مسکینان نمی‌دانند که خلل و قصور نه از جهت حدیث یا قرآن است بلکه خلل در فهم و قصور در درجه ایمان ایشان است».[22]

آیت الله العظمی آقا محمد باقر هزارجریبی غروی در آخر اجازه‌ای که به علامه بحرالعلوم (ره) نوشته می‌فرماید: «توصیه می‌کنم او را (بحر العلوم را) به تلاش در بدست آوردن مقامات عالی اخروی مخصوصاً تلاش در منتشر نمودن احادیث اهل‌بیت معصومین (علیهم السلام) و دور انداختن تعلّقات و علاقه‌های پست دنیوی و این که مبادا عمر گرانبهای خودش را در علوم فلسفی که زیبا جلوه داده شده صرف نماید زیرا علوم فلسفی مانند سرابی است که به سرعت ناپدید خواهد شد و شخص تشنه آن را آب می‌پندارد».[23]

و مرحوم آیت الله مرعشی صوفیه را ریشه کن کننده اساس دین، و ساخته و پرداخته مسیحیان و سنیان مخالف اهل بیت، و اهل بدعت و کفر و اباطیل و تمسک به روایات مجعوله، و مدعیان مقام الوهیت و نبوت به عنوان ولایت و قطبیت، و کشف و شهودهای خیالی دانسته و... می‌فرماید:

«و عندی ان مصیبة الصوفیة علی الإسلام من أعظم المصائب تهدمت بها أرکانه و انثلمت بنیانه، و ظهر لی بعد الفحص الأکید

ملا محسن فیض کاشانی (داماد ملاصدرا): «این قوم گمان کرده‌اند که بعضی از علوم دینیه هست که در قرآن و حدیث یافت نمی‌شود و از کتب فلاسفه یا متصوّفه می‌توان دانست و از پی آن باید رفت. مسکینان نمی‌دانند که خلل و قصور نه از جهت حدیث یا قرآن است بلکه خلل در فهم و قصور در درجه ایمان ایشان است».

و التجول فی مضامیر کلماتهم و الوقوف علی ما فی خبایا مطالبهم و العثور علی مخبیاتهم بعد الاجتماع برؤساء فرقهم ان الداء سری الی الدین من رهبة النصاری فتلقاه جمع من العامة کالحسن البصری و الشبلی و معروف و طاوس و الزهری و جنید و نحوهم ثم سری منهم الی الشیعة حتی رقی شأنهم و علت رایاتهم بحیث ما ابقوا حجرا علی حجر من أساس الدین، أولوا نصوص الکتاب و السنة و خالفوا الاحکام الفطریة العقلیة، و التزموا بوحدة الوجود بل الموجود، و أخذ الوجهة فی العبادة و المداومة علی الأوراد المشحونة بالکفر و الأباطیل التی لفقتها رؤسائهم! و التزامهم بما یسمونه بالذکر الخفی القلبی شارعا من یمین القلب خاتما بیساره معبرا عنه بالسفر من الحق الی الخلق تارة، و التنزل من القوس الصعودی الی النزولی أخری و بالعکس معبرا عنه بالسفر من الخلق الی الحق و العروج من القوس النزولی الی الصعودی أخری فیا لله من هذه الطامات، فأسروا ترهاتهم الی الفقه ایضا فی مبحث النیة و غیره و رأیت بعض مرشدیهم یتلو اشعار المغربی العارف من دیوانه و یبکی و یعتنی به کالاعتناء بآیات الکتاب الکریم فتعسا لقوم ترکوا القرآن الشریف و أدعیة الصحیفة الکاملة زبور آل محمد «ص» و کلمات موالینا و ساداتنا الأئمة علیهم السلام، و اشتغلوا بأمثال ما أومأنا إلیها، و رأیت بعض من کان یدعی الفضل منهم یجعل بضاعة ترویج مسلکه أمثال ما یعزی إلیهم علیهم السلام (لنا مع اللّه حالات فیها هو نحن و نحن هو) و ما دری المسکین فی العلم و التتبع و التثبت و الضبط أن کتاب مصباح الشریعة و ما یشبهه من الکتب المودعة فیها أمثال هذه المناکیر مما لفقتها أیادی المتصوفة فی الاعصار السالفة و أبقتها لنا تراثا.

و خلاصة الکلام أنه آل أمر الصوفیة الی حد صرفوا المحصلین عن العلم بقولهم: ان العلم حجاب و أن بنظرة من القطب الکامل یصیر الشقی سعیدا بل ولیا و بنفحة فی وجه المسترشد و المرید او تفلة فی فمه تطیعه الأفاعی و العقارب الضاریة و تنحل تحت أمره قوانین الطبیعة و نوامیس نشأة الکون و الفساد، و أن الولایة مقام لا ینافیها ارتکاب الکبائر بل الکفر و الزندقة معللین بانه لا محرم و لا واجب بعد الوصول و الشهود، ثم ان شیوع التصوف و بناء الخانقاهات کان فی القرن الرابع حیث ان بعض المرشدین من قائل: وَ ما کانَ صَلاتُهُمْ عِنْدَ الْبَیْتِ إِلَّا مُکاءً وَ تَصْدِیَةً و أیّ تغفل أبلغ من تغفّل من أهل ذلک القرن لَما رأوا تفنن المتکلمین فی العقائد، فاقتبسوا من فلسفة فیثاغورس و تابعیه فی الإلهیات قواعد و انتزعوا من لاهوتیات أهل الکتاب و الوثنیین جملا و ألبسوها لباسا اسلامیا فجعلوها علما مخصوصا میزوه باسم علم التصوف او الحقیقة او الباطن او الفقر او الفناء او الکشف و الشهود و الفوا و صنفوا فی ذلک کتبا و رسائل، و کان الأمر کذلک الی ان حل القرن الخامس و ما یلیه من القرون فقام بعض الدهاة فی التصوف فرأوا مجالا و رحبا وسیعا لان یحوزوا بین الجهال مقاما شامخا کمقام النبوة بل الالوهیة باسم الولایة و الغوثیة و القطبیة بدعوی التصرف فی الملکوت بالقوة القدسیة فکیف بالناسوت، فوسعوا فلسفة التصوف بمقالات مبنیة علی مزخرف التأویلات و الکشف الخیالی و الأحلام و الأوهام، فالفوا الکتب المتظافرة الکثیرة ککتاب التعرف، و الدلالة، و الفصوص، و شروحه، و النفحات، و الرشحات، و المکاشفات، و الإنسان الکامل، و العوارف، و المعارف، و التأویلات و نحوها من الزبر و الاسفار المحشوة بحکایات مکذوبة، و قضایا لا مفهوم لها البتة، حتی و لا فی مخیلة قائلیها کما ان قارئیها او سامعیها لا یتصورون لها معنی مطلقا و ان کان بعضهم یتظاهر بحالة الفهم و یقول بان للقوم اصطلاحات، لا تدرک الا بالذوق الذی لا یعرفه الا من شرب من شرابهم وسکر من دنهم و راحهم فلما راج متاعهم و ذاع ذکرهم وراق سوقهم تشعبوا فرقا و شعوبا و أغفلوا العوام و السفلة بالحدیث الموضوع المفتری (الطرق الی اللّه بعدد أنفاس الخلائق) و جعل کل فرقة منهم لتمییزها عن غیرها علائم و ممیزات بعد اشتراک الجمیع في فتل الشوارب و أخذ الوجهة و التجمع فی حلقات الاذکار عاملهم اللّه و جزاهم بما فعلوا فی الإسلام.

و أعتذر من إخوانی الناظرین عن إطالة الکلام حیث انها نفثة مصدور و تنفس صعداء و شقشقة هدرت و غصص و آلام و أحزان بدرت، عصمنا اللّه و إیاکم من تسویلات نسجة العرفان و حیکة الفلسفة و التصوف و جعلنا و إیاکم ممن أناخ المطیة بأبواب أهل بیت رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و

آیت الله العظمی آقا محمد باقر هزارجریبی غروی در آخر اجازه‌ای که به علامه بحرالعلوم (ره) نوشته می گوید: «توصیه می‌کنم او را (بحر العلوم را) به تلاش در بدست آوردنِ مقامات عالی اخروی مخصوصاً تلاش در منتشر نمودن احادیث اهل‌بیت معصومین (علیهم السلام) و دور انداختن تعلّقات و علاقه‌های پست دنیوی و این که مبادا عمر گرانبهای خودش را در علوم فلسفی که زیبا جلوه داده شده صرف نماید زیرا علوم فلسفی مانند سرابی است که به سرعت ناپدید خواهد شد و شخص تشنه آن را آب می‌پندارد».

سلم و لم یعرف سواهم آمین آمین».[۲۴]

«اگر در حوزه علمیه کسی پنج سال اصول بخواند و بعد پرچم دستش بگیرد و بگوید علم اصول بی اساس است، باطل است، چه می‌کنیم؟ به او می‌خندیم. در فلسفه هم همینطور است. کسی که کمتر از حد تخصصی در این مسائل تحصیل کرده است، حرفش دارای اعتبار نیست. بنده در حد وسع خودم تا به حال کسی را ندیده ام که در این مسائل به نحو تخصصی وارد شده باشد و مخالف فلسفه و عرفان باشد.»

فلسفه و عرفان ـ تا چه رسد به تصوف! ـ برای مبتدیان ادعا می‌کند که ما اجتماع نقیضین را محال می‌دانیم، اما در نهایت نه تنها اجتماع نقیضین را باطل نمی‌داند، بلکه خدا را جامع نقیضین می‌داند، و فراتر از آن، اصل علیت را از اساس آن انکار می‌کند! اینک آیا از این فلسفه انتظار چه خدمتی به علم و بشریت می‌توان داشت؟! لذا از اظهار نظرهای مبتدیان که بگذریم، اهل بصیرت و عالمان آگاه به خوبی واقفند که تا به حال جز فقیهان و عالمان علوم و معارف عقلانی مکتب وحی، هیچ کس خدمتی به دین و اسلام و عقاید صحیح بشریت نکرده است.

آنان از طرفی برای مبتدیان مدعیند:

«اصل "امتناع تناقض" و اصل "اثبات واقعیت" دو "اصل متعارف" عمده‌ای است که مورد استفاده استدلالات و براهین فلسفی قرار می‌گیرد. در حقیقت این دو اصل به منزله دو بال اصلی است که سیر و پرواز فلسفی قوه عاقله را در صحنه پهناور هستی میسر می‌سازد».

و از طرف دیگر به بهانه واهی کشف و شهود، صریحا مقتضای عقل و برهان و فهم و ادراک را انکار می‌کنند و می گویند:

«خلاصه سخن اینکه در عقل نظری شیء واحد یعنی عین ذات خارجی در صورتی که علت است معلول نمی‌شود. ولی در این نظر فوق حکم عقلی که حکم کشف و شهود است این است که ذات، مجمع أضداد و متصف به ضدین و جامع نقیضین است... ذات باری ... هم علت است و هم معلول!»[۲۵]

«به علّیت حکم کن اما آن را به این معنا برگردان که علّیت دارای صور و شؤون مختلف شدن است نه معنای توحید که معتزلی به آن معتقد است!»[۲۶]

مسلم است که اگر کسی پیش از خواندن کلام و عقلانیت مکتب وحی و برهان و تصحیح اعتقادات، پیش استاد مدافع فلسفه شاگردی کند و مطالب آنها را بپذیرد مانند خود استاد فلسفه به بیراهه خواهد رفت، و اگر بعد از اجتهاد در کلام و عقلانیت مکتب وحی و برهان وارد فلسفه شود نه تنها نیازی به استاد فلسفه ندارد بلکه استاد اساتید آنها را هم درس می‌دهد و متوجه خطاها و ضلالت‌های فلسفه و فلاسفه می‌نماید.

«اختلاف نظر در همه جا هست. در فقه و اصول هم اختلاف نظر هست اما مخالفت با اصل مسئله و این ادعا که اینها با مکتب اهل بیت نمی‌سازد، ما در حد وسع خودمان نیافتیم.»

پس بروید کمی نظرات علما ـ از جمله علامه حلی و دیگران ـ را که در این باره نقل کردیم مطالعه کنید تا آنجا که شیخ حر عاملی ـ قدس الله نفسه ـ بیان می‌دارد که اجماع علمای شیعه در تمامی زمان‌ها بر ابطال تصوف، و رد بر ایشان بوده است و می‌فرمایند: «اجماع الشیعة الامامیة واطباق جمیع الطائفة من زمن النبی والائمة علیهم السلام الرد علی الصوفیة الی قریب من هذا الزمان وما زالوا ینکرون علیهم تبعا لائمتهم فی ذلک»[۲۷]

سنیان افتخار می‌کنند که در تاریخ صوفیه نزدیک به هزار نفر از مشایخ صوفیه نام برده شده‌اند که همگی سنی هستند و در بین ایشان حتی یک نفر از اهل هوا و انحراف (یعنی شیعیان!) وجود ندارد! و دلیلشان هم این است که صوفیه پاکانند! لذا خبیثانی مثل معتزلی را قبول نمی‌کنند، تا چه رسد به شیعیان![۲۸]

بلکه صوفیه کار را به جایی رسانده‌اند که داد زیدیه ـ تا چه رسد به عالمان شیعی ـ هم در آمده فریاد برداشته‌اند که صوفیه ذات خدا را در دختران و پسران برای عشقبازی با آنان داخل دانسته اند: «الصوفیة: بل یحل فی الکواعب الحسان، ومن أشبههن من المردان... الصوفیة: بل اتحد بالبغایا والمردان فصار إیاهم، تعالی اللّٰه عن ذلک علوا کبیرا... وقولهم رحمن الیمامة، کقول الصوفیة: (اللّٰه) للمرأة الحسناء، تعالی اللّٰه [الرحمن] عن ذلک علوا کبیرا»[۲۹]

و البته با کمال شرمساری این اشکال زیدی مذهبان به فلاسفه و عرفا و متصوفه مسلمان وارد است! لذا ابن عربی و شارح معاصر کتاب وی تصریح می‌کنند که مواقعه و عمل زناشویی بین زن و مرد در واقع بین مرد و خدا واقع می‌شود، چنان که بر خلاف ضرورت عقل و وحی در مجامعت و مواقعه مرد

فلسفه و عرفان ـ تا چه رسد به تصوف! ـ برای مبتدیان ادعا می‌کند که ما اجتماع نقیضین را محال می‌دانیم، اما در نهایت نه تنها اجتماع نقیضین را باطل نمی‌داند، بلکه خدا را جامع نقیضین می‌داند، و فراتر از آن اصل علیت را از اساس آن انکار می‌کند! اینک آیا از این فلسفه انتظار چه خدمتی به علم و بشریت می‌توان داشت؟! لذا از اظهار نظرهای مبتدیان که بگذریم، اهل بصیرت و عالمان آگاه به خوبی واقفند که تا به حال جز فقیهان و عالمان علوم و معارف عقلانی مکتب وحی هیچ کس خدمتی به دین و اسلام و عقاید صحیح بشریت نکرده است.

و زن، خدا را فاعل و منفعل! دانسته اند، و همین را هم مقتضای وحدت شخصیه وجود! و خلقت خداوند و پیدا شدن خلق را، مانند تولید مثل انسان از منی خود! دانسته اند، و همین را هم مقتضای معارف قرآن و روایات و علوم اهل بیت علیهم السلام![30] فاعتبروا یا اولی الابصار

نظر و گفتار عرفاء و صوفیه در عشق مجازی

دکتر غنی می‌گوید: بعضی از صوفیه معتقد بوده‌اند که پرستش جمال صوری و عشق صورت و دلباختگی به زیبایی مجازی، راه وصول به جمال معنوی یعنی جمال مطلق است. این دسته از عرفاء از قبیل احمد غزالی برادر حجت الاسلام غزالی و فخرالدین عراقی و اوحدالدین کرمانی و امثال آنها می‌گفته‌اند که جمال ظاهر، آیینهٔ طلعت غیب است و به مظاهر زیبایی از جمله صورت زیبا عشق می‌ورزیده‌اند.

این دسته از صوفیه به اعتقاد همین که المجاز قنطرة الحقیقة می‌گفته‌اند ما در قید صوریم و ناگزیر جمال مطلق را باید در صور مقیدات مشاهده کنیم چنان که اوحدالدین کرمانی می‌گوید:

«زان می‌نگرم به چشم سر در صورت
زیرا که زمعنی است اثر در صورت
این عالم صورت است و ما در صوریم
معنی نتوان دید مگر در صورت»

جامی در نفحات الانس در شرح حال اوحدالدین حامد کرمانی نوشته... در بعضی تواریخ مذکور است که چون وی در سماع گرم شدی پیراهن مردان چاک کردی و سینه به سینه ایشان باز نهادی![31]

گونه‌ای از نظریات انحرافی جنسی فلسفه یونان، با عنوان "عشق مجازی" به بسیاری از مکاتب فلسفی و عرفانی راه یافته است. خلاصه‌ای از مطالب ملاصدرا در این باره این است:

«در بیان عشق به پسر بچه‌های با نمک و زیباروی:

بدان که نظرات فلاسفه در این عشق، و پسندیده و ناپسند بودن آن متفاوت است. آن‌چه که با نظر دقیق می‌توان گفت این است که چون این عشق در وجود بیشتر ملّت‌ها به نحو طبیعی موجود است پس ناگزیر باید نیکو و پسندیده باشد. به جان خودم قسم، این عشق نفس انسان را از دردسرها و سختی‌ها نجات می‌دهد و همّت انسان را به یک چیز مشغول و معطوف می کند

که آن عشق به زیبایی انسان است که در آن مظهر خیلی از زیبائی‌های خداوند است. و به همین دلیل برخی از مشایخ و بزرگان عرفان پیروان خود را أمر می‌کردند که اوّل این راه باید عاشق شوند.

زمانی نهایت آرزوی عاشق برآورده می‌شود که به او نزدیک شود و با او هم صحبت گردد و با حصول این مطلب چیز بالاتری را می‌خواهد و آن این است که آرزو می‌کند ای کاش با معشوق خلوت کرده و بدون حضور شخص دیگری با او هم صحبت گردد، و باز با برآورده شدن این حاجت می‌خواهد که با او هم آغوش گشته و او را بوسه‌باران کند، تا می‌رسد به جایی که آرزو می‌کند که ای کاش با معشوق در یک لحاف و رختخواب قرار گیرد و تمام اعضای خود را تا جایی که راه دارد به او بچسباند، و با این حال آن شوق اولیه و سوز و گداز نفس بر جای خود باقی است، بلکه به مرور زمان اضافه نیز می‌گردد کما این که شاعر نیز بر این مطلب اشاره کرده است: با او معانقه [در آغوش گرفتن] کردم باز هم نفسم به او مشتاق است و آیا نزدیک‌تر از معانقه و در آغوش گرفتن چیزی تصوّر دارد؟! اما با این کار فقط هیجان درونیم افزایش یافت. گویا تشنگی من پایان‌پذیر نیست مگر که روح من و معشوقم یکی شود».[32]

«کسانی که خواندند و فهمیدند و انسان به نبوغ و استعدادشان اطمینان دارد. استاد دیده بودند و زحمت کشیدند، می‌گفتند فلسفه و عرفان کلید فهم روایات اهل بیت علیهم السلام است. واقعیت تاریخ هم به این مسئله شهادت داده است. در طول تاریخ تشیع، اگر بروید کتاب‌های تراجم را مفصل بگردید، هیچ کس را پیدا نمی‌کنید که فلسفه و عرفان نخوانده باشد و بر روایات معارفی اهل بیت علیهم السلام شرحی نوشته باشد و گرهی را باز کرده باشد. چنین کسی را مطلقاً پیدا نمی‌کنید. لااقل بنده تا به حال علی رغم اینکه خیلی هم گشتم، پیدا نکرده ام.»

البته تحقیقات ایشان بسیار ناقص و کاملا یک جانبه است چرا که جز ظاهری از فلسفه و عرفان چیز دیگری نمی‌دانند، در حالی که کسانی که مسلط بر علوم عقلی مکتب وحی‌اند کاملا واقفند که تا به حال هیچ گرهی به دست فیلسوفی باز نشده است، بلکه هر گرهی و هر شبهه ای که در عالم هست از قبیل جبر، و وحدت موجود، و ازلی دانستن عالم

کسانی که مسلط بر علوم عقلی مکتب وحی‌اند کاملا واقفند که تا به حال هیچ گرهی به دست فیلسوفی باز نشده است، بلکه هر گرهی و هر شبهه ای که در عالم هست از قبیل جبر، و وحدت موجود، و ازلی دانستن عالم و انکار خالقیت خداوند متعال، و انکار معاد حقیقی، و نفی نبوت و امامت و شریعت، و پیر و مراد دانستن شیاطین و اولیای ایشان، و رقص و سماع، و بی مسؤولیتی و تنبلی و خانقاه نشینی، و ترک نماز و چله نشینی و اشتغال به ذکرهای بدعت، و ارائه اوهام و خیالات شیطانی به عنوان کشف و شهود و مطالب عقلی و... اساس همه آنها از منسوجات فکر بشری و تصوف و فلسفه و عرفان‌های ساختگی، در مقابل هدایت‌های عقلانی و برهانی مکتب وحی بوده است.

و انکار خالقیت خداوند متعال، و انکار معاد حقیقی، و نفی نبوت و امامت و شریعت، و پیر و مراد دانستن شیاطین و اولیای ایشان، و رقص و سماع، و بی مسؤولیتی و تنبلی و خانقاه نشینی، و ترک نماز و چله نشینی و اشتغال به ذکرهای بدعت، و ارائه اوهام و خیالات شیطانی به عنوان کشف و شهود و مطالب عقلی و... اساس همه آنها از منسوجات فکر بشری و تصوف و فلسفه و عرفان‌های ساختگی، در مقابل هدایت‌های عقلانی و برهانی مکتب وحی بوده است.

علامه مجلسی قدس الله نفسه در مقدمه بحار الانوار متذکر می‌شود پس از اینکه مدت‌ها در جوانی به علوم رایج که عموم فلاسفه به داشتن آنها افتخار می‌کنند پرداخته است، به این نتیجه رسیده است که همه آنها بیهوده و سراب است، و باید به روایات و احادیث و علوم اهل بیت علیهم السلام بپردازد که علم حقیقی جز در آن‌ها یافت نمی‌شود، لذا بحار الانوار را برای طالبان حقیقت تدوین فرموده است، اما جالب این است که غالب فلاسفه و عرفا بدون اطلاع از عقاید وحیانی و کلامی ادیان، عمری را به تدوین اوهام و خیالات و بافته‌های مشرکان و ملحدان شرق و غرب پرداخته، و مدعی‌اند که به علوم و معارف حقیقی دست یافته اند، و دیگران حرف‌های آنها را نمی‌فهمند!

علامه مجلسی در مقدمه بحار الانوار متذکر می‌شود پس از اینکه مدت‌ها در جوانی به علوم رایج که عموم فلاسفه به داشتن آنها افتخار می‌کنند پرداخته است، و به این نتیجه رسیده است که همه آنها بیهوده و سراب است، و باید به روایات و احادیث و علوم اهل بیت علیهم السلام بپردازد که علم حقیقی جز در آن‌ها یافت نمی‌شود، لذا بحار الانوار را برای طالبان حقیقت تدوین فرموده است، اما جالب این است که غالب فلاسفه و عرفا بدون اطلاع از عقاید وحیانی و کلامی ادیان، عمری را به تدوین اوهام و خیالات و بافته‌های مشرکان و ملحدان شرق و غرب پرداخته، و مدعی‌اند که به علوم و معارف حقیقی دست یافته اند، و دیگران حرف‌های آنها را نمی‌فهمند!

«از اولین کسانی که وارد حوزه معرفتی شدند، کمال الدین میثم بحرانی است که به خودش جرأت داده است نهج البلاغه را شرح کند. کمال الدین میثم در عصر خودش معروف به الفیلسوف الربانی است.»

خود ابن میثم قدس الله روحه مانند خواجه طوسی علیه الرحمه نام کتاب خود را قواعد المرام فی علم الکلام گذاشته‌اند و نیز مانند خواجه در این کتاب وزین به اوهام فلاسفه در مورد قدم عالم و... با اتقان تمام پاسخ گفته اند.

شیخ حر عاملی ایشان را چنین وصف فرماید: «کان من العلماء الفضلاء المدققین متکلما ماهرا، له کتب منها: کتاب شرح نهج البلاغة کبیر و متوسط و صغیر».

از آثار اوست: شرح المائة کلمة للإمام علی علیه السّلام، شرح نهج البلاغة، قواعد المرام فی علم الکلام، النجاة فی القیامة فی تحقیق أمر الإمامة و...

حدود شانزده کتاب برای او شمرده شده است که حتی یکی از آن‌ها فلسفه نیست!

ملاصدرا و اندازه تخصص او در شناخت و فهم روایات

«دومین نفری که جرأت کرده است وارد مسائل معرفتی شود مرحوم صدرالمتألهین است که شرح اصول کافی را نوشته است. قبل از صدر المتألهین کسی به روایات کافی نزدیک نشده است. کسانی هم که بعد از او وارد این کار شدند، همه سر سفره صدر المتألهین نشستند.»

جای تأسف بسیار است که کسی شرح‌های امثال صدوق و کلینی و مجلسی... که در جای جای کتابهای ایشان با کمال متانت و اتقان است را ندیده باشد و تحریفات معنوی قرآن و حدیث امثال صدر الفلاسفه را شرح حدیث بنامد!

ملاصدرا و سایر فلاسفه غالبا به روایاتی استناد می کنند (و البته کل روایات مورد استناد ایشان در نه جلد اسفار و حواشی آن، حدود دویست و چهل تا می‌باشد!) که اکثریت قاطع آنها (با صرف نظر از صحت یا عدم صحت مضمون) از مجعولات متصوفه و یا از موهونات از حیث مدرک است. که ان شاء الله در یکی از شماره‌های آتی سمات به تفصیل به این موضوع خواهیم پرداخت.

از جهت درایة الحدیث نیز استدلالات ملاصدرا بسیار عجیب و غریب است، مثلا کسی که کمترین آشنایی با روایات اهل بیت علیهم السلام داشته باشد می‌داند که حدیث "کذب الوقاتون" در مورد کسی است که وقت ظهور امام زمان علیهم السلام را تعیین کند، اما ملا صدرا خیال می کند که این روایات در مورد تعیین وقت قیامت است[۳۳]! همچنین وی در شرح اصول کافی در شرح حدیثی می‌گوید عقول مردم در آخرالزمان رشد کرده و از حجت ظاهری یعنی امام معصوم علیه السلام بی نیاز می‌شوند!؟[۳۴] و این البته عجیب ترین و در عین حال فاحش ترین خطایی است که یک عالم شیعی می‌تواند مرتکب شود.

با توجه به آنچه گذشت معلوم می‌شود کسانی که شیفته تخصص ملای شیرازی و امثال وی در فهم و شناخت احادیث و روایات شده اند، خودشان اصلا آگاهی صحیحی در این مورد ندارند.

نکته قابل تأمل: ملاصدرا (در اسفار، ۹ /۲۷۷ ـ ۲۷۸) حدیث

از جهت درایهٔ الحدیث نیز استدلالات ملاصدرا بسیار عجیب و غریب است، مثلا کسی که کمترین آشنایی با روایات اهل بیت علیهم السلام داشته باشد می‌داند که حدیث "کذب الوقاتون" در مورد کسی است که وقت ظهور امام زمان علیهم السلام را تعیین کند، اما ملا صدرا خیال می‌کند که این روایات در مورد تعیین وقت قیامت است! همچنین وی در شرح اصول کافی در شرح حدیثی می‌گوید عقول مردم در آخرالزمان رشد کرده و از حجت ظاهری یعنی امام معصوم علیه السلام بی نیاز می‌شوند!؟ و این البته عجیب ترین و در عین حال فاحش ترین خطایی است که یک عالم شیعی می‌تواند مرتکب شود.

کذب الوقاتون را در مورد قیامت دانسته است و می‌گوید: «فی القیامتین الصغری والکبری، أما الصغری فمعلومة من مات فقد قامت قیامته وأما الکبری فمبهمة وقتها ولها میعاد عند الله ومن وقتها علی التعیین فهو کاذب لقوله ص کذب الوقاتون». و در "المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، ۱۱۷ - ۱۱۸" همین مطلب را از ابن عربی نقل کرده، و می‌گوید: «حکمة کشفیّة: قال صاحب الکشف [ابن عربی. ر. ک: الفتوحات المکیة، باب ۶۴ فی معرفة القیامة والحشر] القیامة قیامتان: قیامة صغری، و هی معلومة: "من مات فقد قامت قیامته"؛ والکبری، و وقتها مبهمة و لها میعاد عند اللّه، و من وقّتها فهو کاذب، لقوله ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ "کذب الوقّاتون".

نکته قابل تأمل این است که ابن عربی از آنجا که اعتقادات شیعه در مورد غیبت و ظهور امام زمان علیه السلام را قبول ندارد، این حدیث معروف را که در مورد ظهور امام زمان علیه السلام است در مورد قیامت دانسته است، و ملاصدرا هم که بر اساس تحقیقات برخی از علما (مرحوم آقا ضیاء الدین درچه‌ای اصفهانی) غالبا مطالب اسفار خود را تقلیدوار و بدون تحقیق از روی کتاب‌های دیگران بازنویسی کرده است، دچار این اشتباه واضح و غیر قابل اغماض شده است که حدیث مورد اشاره را در مورد قیامت دانسته است، نه ظهور امام زمان علیه السلام!

اوهام و خیالات یا مطالب عقلی و عرشی؟!

«مسأله دیگری که بسیار مهم است و جای تذکر دارد این است که منظور از فلسفه یا حکمت در این مباحث به معنای هستی شناسی عقلی است. ... بسیاری از کسانی که در طول تاریخ با فلسفه مخالفت کرده اند، منظورشان مخالفت با فلسفه مشائی بوده است. وقتی ما صحبت از فلسفه می‌کنیم، کاری به فلسفه مشائی نداریم. امروزه فلسفه به معنای هستی شناسی عقلی یا جهان بینی عقلی است.»

بزرگترین غفلتی که در این سخنان وجود دارد همین است که فلسفه را "هستی شناسی عقلی" شناخته و تعریف کرده اند، در حالی که این تعریف از مدعیات خود اهل فلسفه و عرفان است و الا روشن است که در نظر متکلمان والامقام ما فلسفه و عرفان جز موهومات و ساخته‌های بشری در مقابِل تعلیمات عقلانی مکاتب وحیانی چیز دیگری نیست. ایشان اصلا متوجه نیستند که فلسفه و تصوفی که ایشان آن را معرفی نموده‌اند که مبتنی بر عقلانیت باشد هیچ گونه وجود خارجی ندارد!

متاسفانه هر گاه سخن از اختلاف فقها و متکلمین با فلاسفه، و به تعبیر بهتر دین و فلسفه ـ تا چه رسد به تصوف! ـ در میان می‌آید، مدافعان فلسفه بلا فاصله دامنه سخن را به دفاع از عقل و برهان و اصالت داشتن و راهگشا بودن آن می‌کشانند! اما آیا واقعا سبب اختلاف این دو گروه همان ارزش دادن ایشان به عقل و برهان، و نفی ارزش آن از جانب مخالفان ایشان است؟! آیا متکلمین ما که خود غالبا از بزرگ‌ترین پیشروان روش عقلانی بوده‌اند مانند شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابو صلاح حلبی، خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی و فاضل مقداد و علامه مجلسی رحمهم الله و... در گزینش اعتقادات خود فقط متعبد به ظواهری ظنی و مشکوک بوده‌اند؟! آن هم مسائل مهمی مانند حدوث یا قدم عالم، ذاتی بودن یا حدوث اراده خداوند متعال، جبر یا اختیار در فعل انسان و خداوند، وحدت وجود و عینیت خدا با همه چیز یا فراتری او از هر شیء، و دیگر مسائلی از این قبیل که همیشه این دو گروه را در دو جبهه کاملا مخالف قرار داده است.

ملاصدرا و سایر فلاسفه غالبا به روایاتی استناد می‌کنند (و البته کل روایات مورد استناد ایشان در نه جلد اسفار و حواشی آن، حدود دویست و چهل تا می‌باشد!) که اکثریت قاطع آنها (با صرف نظر از صحت یا عدم صحت مضمون) از مجعولات متصوفه و یا از موهونات از حیث مدرک است.

علی‌رغم این‌که برخی بدون تأمل مرحوم خواجه نصیر الدین را به عنوان فیلسوف می‌شناسند و می‌شناسانند، مراجعه به کتاب تجرید الاعتقاد وی که مهم‌ترین کتاب اوست، و وی آن را به عنوان عقاید برهانی خود نگاشته است کاملا نشان می‌دهد که وی از بزرگ‌ترین مدافعان آرای برهانی و وحیانی کلامی، و از مخالفان سرسخت آرای موهوم فلسفی مانند اعتقاد به قدم و ازلیت عالم، قاعدهٔ الواحد و

صدور عالم از ذات باری تعالی، جبر، و... می‌باشد. خلاصه اینکه آیا شما از کدام فلسفه دفاع می‌کنید؟ فلسفه خارجی که مورد تدریس می‌باشد ربطی به عقل و عقلانیت ندارد بلکه اساسش اموری است مانند وحدت وجود و قدم عالم و جبر و صدور و... که همگی خلاف عقل و برهان و ضرورت‌های دین می‌باشد. اگر هم فیلسوفی پیدا شد که قدم عالم را قبول نکرد اصلا فیلسوف نیست. مانند این که اگر یک سنی بگوید من مکتب سقیفه را قبول ندارم و غدیر را قبول دارم دیگر سنی نیست.

چنین می‌نماید که سخنران محترم تا کنون یک کتاب فلسفی هم نخوانده‌اند و ندیده‌اند که در فلسفه می‌گویند اشیاء صادر از ذات خدایند و اشیا عین ذات خدایند و خدا عین وجود جمادات و نباتات و حیوانات است و... و الا از فلسفه ساخته ذهن خود سخن نمی‌گفتید و فلسفه را مطابق با عقلانیت نمی‌شمردید.

و البته این طور نیست که بعضی از فلاسفه این اشکالات و عقاید را داشته باشند و برخی دیگر از آنان معتقد به حدوث واقعی عالم، و خلق لا من شیء، و بطلان صدور عالم از ذات خدا، و بطلان عینیت اشیا با ذات خدا و امثال آن باشند، بلکه مبنای تفکر فلسفی بر صدور اشیاء از ذات خدا، و وحدت و عینیت بین وجود مخلوق و خالق، و جبر و... است و این مبانی مورد اتفاق تمامی ارکان ایشان می‌باشد.

در نتیجه بهترین تعریفی که می‌توان از فلسفه ارائه کرد این است که:

فلسفه عبارت است از مجموعه‌ای از عقائد از قبیل وحدت وجود و جبر و سنخیت و عینیت و قدم عالم و صدور و... که تماماً مخالف عقل و برهان و وحی و کتاب و سنت و ضرورت‌های دینی می‌باشد و بر خلاف واقعیت اسم خود را دفاع از عقلانیت گذاشته است.

«فیلسوف کسی است که بر اساس مقدمات عقلی بدون پیش فرض‌های نقلی، یک نظام جهان بینی ارائه کند. خواه این فیلسوف مسلمان باشد و خواه غیر مسلمان. و اگر مسلمان بود، خواه مشائی و خواه صدرایی باشد و یا هر ایده و نظریه دیگری که داشته باشد.»

متاسفانه هر گاه سخن از اختلاف فقها و متکلمین با فلاسفه، و به تعبیر بهتر دین و فلسفه ـ تا چه رسد به تصوف! ـ در میان می‌آید، مدافعان فلسفه بلا فاصله دامنه سخن را به دفاع از عقل و برهان و اصالت داشتن و راهگشا بودن آن می‌کشانند! اما آیا واقعا سبب اختلاف این دو گروه همان ارزش دادن ایشان به عقل و برهان، و نفی ارزش آن از جانب مخالفان ایشان است؟! آیا متکلمین ما که خود غالبا از بزرگ‌ترین پیشروان روش عقلانی بوده‌اند مانند شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابو صلاح حلبی، خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی و فاضل مقداد و علامه مجلسی رحمهم الله و... در گزینش اعتقادات خود فقط متعبد به ظواهری ظنی و مشکوک بوده‌اند؟! آن هم مسائل مهمی مانند حدوث یا قدم عالم، ذاتی بودن یا حدوث اراده خداوند متعال، جبر یا اختیار در فعل انسان و خداوند، وحدت وجود و عینیت خدا با همه چیز یا فراتری او از هر شیء، و دیگر مسائلی از این قبیل که همیشه این دو گروه را در دو جبهه کاملا مخالف قرار داده است.

بدون تردید مسلمان و غیر مسلمان، در اصول عقلی اعتقادی و جهان بینی خود، در دو نقطه مقابل هم قرار دارند، اینک آیا چگونه ممکن است که هر دو با هم یک جهان بینی مشترک عقلی ارائه دهند؟! آیا هنوز هم وقت آن نرسیده است که آقایان بفهمند با پذیرش این تعاریف خلاف بداهت، چه کلاهی سرشان رفته است، و چگونه دشمن را به محیط فکر و اندیشه و اعتقاد خود راه داده و بر دنیا و آخرت خود مسلط کرده اند؟!

فلسفه ـ حتی اسلامی آن ـ همان علوم نقلی یونانی است که هیچ عقلانیتی در آن پیدا نمی‌شود، ولی سیاست برخی فلاسفه این است که برای اینکه روپوشی بر این مطلب بگذارند و مبتدیان متوجه این مطلب نشوند، پیش دستی کرده، پیشاپیش مخالفان خود را به همین مطلب متهم می‌سازند تا این احتمال در باره خودشان داده نشود!

گذشته از اینکه اگر واقعا جهان بینی فلسفی، استقلال در فهم عقلی بدون پیش فرض‌های نقلی است، چه نیازی به تقدیس فلاسفه یونانی و بالا بردن آنان تا مقام نبوت و عصمت است؟! ملاصدرا را ببینید که فلاسفه یونان را معصوم از هر گونه اشتباه و خطا می‌داند! و گویا در زیارت جامعه امامان معصوم آنها را مخاطب ساخته (عصمکم الله من الزلل!)، ایشان را دارای علوم الهامی، ساکن در قصرهای بهشتی، بلکه وجود ایشان را مایه آبادی بهشت می‌داند! : «فأقول مخاطبا لهم ومواجها لأرواحهم: ما أنطق برهانكم يا أهل الحكمة! وأوضح بيانكم يا أولياء العلم والمعرفة! ما سمعت شيئا منكم إلّا مجّدتكم و عظّمتكم به، فلقد وصفتم العالم وصفا عجيبا إلهيّا، وعلمتم آلاء الله علما شريفا برهانيّا، ونظمتم السّماء والأرض نظما عقليّا، ورتّبتم الحقائق ترتيبا إلهاميّا حقيقيّا. جزاكم الله خير الجزاء! لله درّ قوّة عقليّة سرت فيكم وقوّمتكم وصانت عليكم وعصمتكم من الخطأ والزّلل، وأزاحت عنكم الآفة والخلل والأسقام والعلل؛ ما أعلى وأشمخ قلّتها وأجلّ وأشرف علّتها! عمر الله بكم دار الآخرة والسّرور، وبنى لكم درجات الجنّة والقصور، وأطال لكم عيش الملكوت الأصفى والبهجة العليا والنّور الأسنى مع النّبيّين والصّدّيقين والشّهداء والصّالحين، وحسن أولئك رفيقا».[35]

فلاسفه یونان اهل توحید و اخلاق بودند یا بت پرست و ضدّ اخلاق؟!

شناخت اکثر مدافعان فلسفه در مورد فلاسفه یونان، مانند سقراط و افلاطون و ارسطو و... از طریق فارابی و ابن سینا و امثال ایشان است، و آن‌ها نیز گاهی با چندین واسطه، از ترجمه‌هایی از کتاب‌های یونانیان استفاده کرده‌اند که توسط مترجمان دستگاه خلافت اموی و عباسی صورت یافته و اصلا قابل اعتماد نیست، به همین جهت یونانیان را شخصیت‌هایی الهی پنداشته‌اند. در حالی که مراجعه صحیح به کتاب‌های ایشان روشن می‌کند که افراد مورد اشاره گروهی بت‌پرست، و معتقد به خدایان بی‌شمار، و منکر معاد و نبوت انبیا بوده، از جهت اخلاق اجتماعی و خانوادگی و فرهنگی نیز از پست‌ترین ملل جهان.

نیز ایشان افرادی همجنس‌باز و اشتراکی ـ حتی در مورد زنان و فرزندان! ـ بوده، در بازار سیاست هم دارای این فرهنگ می‌باشند که می‌گوید: "حق با کسی است که زور بیشتر دارد!" و "تفرقه بینداز و حکومت کن".

بازی‌گری‌های ضد اخلاق المپیک، و انتخاب ملکه زیبایی و امثال آن نیز از خدمات! ایشان به بشریت است. لذا مطالب ذیل را (که گزینشی بسیار مختصر از کتاب "کنکاشی در تبار فلسفه یونان" است) مرور کنید:

«ارسطو به پیروی از افلاطون و اساتید او بت‌پرست بوده است و خدایان یونان را مورد ستایش قرار می‌دهد. هلن روسپی، در یونان مورد ستایش و حتی پرستش قرار می‌گیرد. افلاطون به ترویج زنا و بی بند و باری، و شراب‌خواری و مستی (قوانین/۶۵۴)، و شرک و پرستش بتان زشت و شهوت‌پرست مستقر در کوه المپ (تیمائوس/۱۴)، و ترویج همجنس گرایی (ضیافت/۲۳۹)، و این‌که همه زنان متعلق به همه مردان باشند (قوانین/۷۳۹) معتقد است، و معیار تربیت خوب، را رقص و موسیقی (قوانین/۶۵۴) می‌داند. و پس از مرگ به تناسخ اعتقاد دارد (تیمائوس/ ۹۱ ـ ۹۲).

افلاطون خدایان کوه المپ را با تمام ضعف‌هایشان می‌پذیرد و می‌گوید:"مگر دیوانه باشیم که دست التماس به درگاه همه خدایان برنداریم.» (تیمائوس/۲۷)

در رساله مهمانی افلاطون وقتی سخن از عشق به همجنس به میان می‌آید اروس خدای عشق مورد ستایش قرار می‌گیرد. در کتاب قوانین او سخن از ستایش دیونیزوس خدای شراب و مستی است. وقتی سخن از جنگ است ذکر خدای جنگ به میان می‌آید. نیایش و ستایش خدایان در تمام آثار افلاطون و ارسطو دیده

علی‌رغم این‌که برخی بدون تأمل مرحوم خواجه نصیر الدین را به عنوان فیلسوف می‌شناسند و می‌شناسانند، مراجعه به کتاب تجرید الاعتقاد وی که مهم‌ترین کتاب اوست، و وی آن را به عنوان عقاید برهانی خود نگاشته است کاملا نشان می‌دهد که وی از بزرگ‌ترین مدافعان آرای برهانی و وحیانی کلامی، و از مخالفان سرسخت آرای موهوم فلسفی مانند اعتقاد به قدم و ازلیت عالم، قاعده الواحد و صدور عالم از ذات باری تعالی، جبر، و... می‌باشد.

می‌شود، و حتی سقراط خود را فرستاده آپولون و یکی از خدایان می‌داند.

ویل دورانت در مورد آکادمی افلاطون می‌گوید: آکادمی یک انجمن اخوت مذهبی بود که در خدمت پرستش خدایان قرار داشت". (تاریخ تمدن ـ رنسانس/۵۷۲).

افلاطون معتقد به اشتراک جنسی است و همه زنان را متعلق به همه مردان می‌داند (قوانین/ ش ۷۳۹). و شراب را سعادتی بزرگ و هدیه دیونیزوس خدای مستی می‌داند (قوانین/ ش ۶۴۶). تجاوز به سرزمین دیگران و استعمار را تجویز می‌نماید (جمهوری/ ش ۳۷۳) و زناشوئی برادر با خواهر را جایز می‌شمارد. (جمهوری ش ۴۶۱). و معتقد است انسانها پس از مرگ به بت‌ها باز می‌گردند (تیمائوس/ ۴۱).

سربازی زن، بدین معنی که زنان نیز باید دوشادوش مردان بجنگند و حتی در ورزش‌ها با بدن‌های برهنه و عریان شرکت کنند (جمهوری/۴۵۷) نیز ریشه‌ای یونانی دارد.

یونانی‌ها هیچ‌گونه عقیده‌ای به توحید و نبوّت و روز حساب و کتاب یا معاد نداشتند، چنان که افلاطون انسان‌ها را از اخلاف خدایان (بتهای کوه المپ) می‌داند و معتقد است که انسان‌های بدکار بعد از مرگ به صورت حیوانات درمی‌آیند. (تیمائوس/ ۹۲)، و انسان‌های خوب به خدایان می‌پیوندند (تیمائوس/ ۴۱) و خدا می‌شوند. (جمهوری/ ۴۶۹).

افلاطون در کتاب قوانین می‌گوید: بهترین سازمان اجتماعی و کامل‌ترین حکومت‌ها و شایسته‌ترین قوانین را در جامعه‌ای می‌توان یافت که... نه تنها همه اموال، بلکه زنان و کودکان نیز میان همه مردم مشترک باشند، و مالکیت شخصی از هر نوع و به هر کیفیت از بین برده شود.(قوانین/ ۷۳۹). افلاطون در مورد اشتراک در زنان و کودکان می‌گوید: زنان پاسدار باید متعلق به همه مردان پاسدار باشند و هیچ یک از آنان نباید با مردی تنها زندگی کند. کودکان نیز باید در میان آنان مشترک باشند. پدران نباید کودکان خود را از میان آنان تمییز دهند و کودکان نیز نباید پدران خود را بشناسند. (جمهوری /۴۵۷).

مقام اختصاصی امامت معصومان، یا انسان کامل صوفیان؟!

« عرفان در دو بعد قابل بحث است. یکی توحید چیست و دیگری موحد کیست؟ یا به تعبیری، بحث از حقیقت توحید و مقام انسان کامل می‌کند»

با توجه به اینکه سران صوفیه در آغاز سنی مسلک بوده‌اند طبیعی می‌نماید که تن به ولایت اهل بیت علیهم السلام ندهند. لذا برای انصراف از اهل بیت و معارضه با مقامات اختصاصی ایشان و جذب مردم به طرف خود تعریفی از ولایت به عنوان انسان کامل ارائه دادند که با اعتقادات تشیع و مبانی روایی و حتی آیات قرآن در تعارض است.

این مسئله باعث شده که پنداشته شود تصوف و تشیع مترادف یا عین هم اند. حتی سید حیدر آملی گفته است که شیعه‌ای که صوفی نباشد شیعه نیست و صوفی‌ای که شیعه نباشد صوفی نیست. هر چند بعدها در فرقه‌های شیعی تصوف سعی شد بین این دو تفکر جمع شود اما سران بسیاری از فرقه‌ها برای حفظ جایگاه خود به اندیشه این سران دامن زدند.

مهمترین اندیشه سران این جریان مطرح کردن خود به جای ائمه علیهم السلام و نفی روایات و آیات بود. نمونه‌های بارز این جریان را در کلام حلاج، جنید، شمس و مولوی می‌توان دید.

کیوان قزوینی می‌گوید: « صحت اعمال و عبادات و معارف، موقوف است به اجازه قطب و الا باطل است و قبول خدا نیست اگر چه با خلوص نیت باشد زیرا معنای خالص بودن نیت خلوص للقطب است و کسی راهی به خلوص لله ندارد مگر از راه قطب. ولایت یعنی بیعت با ولی امر که بواسطه آن صورت قطب وارد قلب می‌شود.»[۳۶]

البته در فرقه‌های فعلی نیز این جریان ادامه دارد. دکتر شهرام پازوکی صوفی گنابادی می‌گوید: «ولایت در تصوف با ولایت در تشیع شباهت فراوانی دارد.»[۳۷]

فصلنامه عرفان ایران ارگان رسمی فرقه گنابادی می‌نویسد: «اعتقاد به وجود امام به عنوان قطب عالم امکان با مفهوم قطب در تصوف تقریبا یکسان است.»[۳۸] و یا می‌نویسد: «قطب و امام هر دو مظهر یک حقیقت و دارای یک معنا و اشاره به یک شخص است. »[۳۹]

شمس تبریزی با فریاد بر سر علمای عصر خود می‌گوید: «تا کی بر زین بی اسب سوار گشته و در میدان مردان می‌تازند؟... و تا کی به عصای دیگران به پا روید؟! این سخنان که می‌گویید از حدیث و تفسیر و حکمت و غیره سخنان مردم آن زمان است که هر یکی در عهد خود به مسند مردی نشسته بودند و از خود معانی می‌گفتند و چون مردان این عهد شمایید اسرار و سخنان شما کو. بعضی کاتب و حی بودند و برخی محل وحی، اکنون جهد کن که هر دو باشی، هم محل وحی و هم کاتب وحی، خود باشی.»[۴۰] و در همین زمینه بایزید بسطامی می‌گوید: «شما دانش خود را از سلسله مردگان فرا می‌گیرید در حالی که ما معارف خود را از حضرت حق فرا می‌گیریم که همیشه زنده است و نخواهد مرد.»[۴۱]

اگر واقعا جهان بینی فلسفی، استقلال در فهم عقلی بدون پیش فرض‌های نقلی است، چه نیازی به تقدیس فلاسفه یونانی و بالا بردن آنان تا مقام نبوت و عصمت است؟! ملاصدرا را ببینید که فلاسفه یونان را معصوم از هر گونه اشتباه و خطا می‌داند! و گویا در زیارت جامعه امامان معصوم آنها را مخاطب ساخته (عصمكم الله من الزلل!)، ایشان را دارای علوم الهامی، ساکن در قصرهای بهشتی، بلکه وجود ایشان را مایه آبادی بهشت می‌داند!: «فأقول مخاطبا لهم ومواجها لأرواحهم: ما أنطق برهانكم يا أهل الحكمة! وأوضح بيانكم يا أولياء العلم والمعرفة! ما سمعت شيئا منكم إلا مجّدتكم و عظّمتكم به، فلقد وصفتم العالم وصفا عجيبا إلهيّا، وعلمتم آلاء الله علما شريفا برهانيّا، ونظمتم السّماء والأرض نظما عقليّا، ورتّبتم الحقائق ترتيبا إلهاميّا حقيقيّا. جزاكم الله خير الجزاء! لله درّ قوّة عقليّة سرت فيكم وقوّمتكم وصانت عليكم وعصمتكم من الخطأ والزّلل، وأزاحت عنكم الآفة والخلل والأسقام والعلل؛ ما أعلى وأشمخ قلّتها وأجل وأشرف علّتها! عمر الله بكم دار الآخرة والسّرور، وبنى لكم درجات الجنّة والقصور، وأطال لكم عيش الملكوت الأصفي والبهجة العليا والنّور الأسنى مع النّبيّين والصّدّيقين والشّهداء والصّالحين، وحسن أولئک رفيقا»!!

استاد سیر و سلوک صوفیان

«اما عرفان عملی در مقابل عرفان علمی عبارت است از سیره عملی که در جهان اسلام بوده است و در ده قرن اول (عموماً نه همیشه)، گره می‌خورد به داشتن خرقه و خانقاه و ذکر و استاد و اموری که معمولاً در بین عرفایی که از آنها به صوفیه تعبیر می‌شده است رواج داشته است.»

برای آگاه شدن از انحرافات صوفیه در مورد تسلیم در مقابل استاد سیر و سلوک رجوع کنید به مقاله « آیا سلوک معنوی و تهذیب اخلاقی نیازمند مرشد و پیر و استاد است؟» فصلنامه سمات شماره اول، بهار ۱۳۸۹»

پرده پوشی بر افتضاح تصوف در دوره رونق و شکوفایی خود!

« واقعیت این است که تاریخ حکمت و عرفان از قرن دوم تا قرن ششم در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است و این سبب شده است که بسیاری از افرادی که تاریخ تصوف و عرفان نوشته اند، بگویند که شیعه در قرون اول عارف و صوفی نداشته است و علمای شیعه با این مسائل موافق

www.ebnearabi.com

نبوده‌اند.»

اگـر این دوره از تاریخ مبهم اسـت پس شـما چگونه از بالاتریـن تجلیات تصوف و عرفان که همان خرقه و خانقاه است در بین شـیعه در همین دوره خبر می‌دهید؟!

البته بعـد از این، اعتـراف خواهند کـرد که در این دوره از ترس علما اصلا تصوف در شـیعه وجود نداشت است نه اینکه ابهامی در کار باشـد. بدون شـک قرن دوم تا ششـم، اصلی ترین مراحل رواج و رونق بدعت تصوف اسـت، اما از آنجـا که در این دوره احـدی از علمای شیعه گرفتار این دام نبوده اند، طرفداران صوفیـه مجبورنـد آن دوره‌ها را در پس پـرده ابهـام فرو برنـد! مرحله رشـد و رواج تصوف تقریبا قرن سـوم اسـت. از چهره‌هـای معروف این دوره که تصوف را رشـد دادنـد بایزید بسـطامی، جنید بغدادی، سهل تسـتری، منصور حلاج، و شـبلی بودنـد و مفاهیمـی همچون شـطحیات و تقدیس شـیطان وارد تصوف شـد. اوایل قرن چهارم تصوف وارد کتابها می‌شود و اولین کتابها به رشته تحریر در می‌آید. قرن‌های مقارن پس از آن، از بهترین قرن‌های رشد و رواج تصوف محسـوب می‌شـود، در این دوره سیر و سلوک فرقه‌ای شروع شد و فرقه‌های زیادی شـکل گرفت. از قرن سـوم بـه بعد دامنه تصوف وسعت یافت و مایه‌های ذوقی و شعری در آن پیدا شد.

ابوسـعید ابوالخیر احمد بن محمد بـن ابراهیم (۳۵۷-۴۴۰ق) صوفی قرن چهارم و پنجم اسـت. وی در میـان صوفیان منحرف مقامی بسیار بلند و استثنایی دارد و در تاریخ اندیشه‌های صوفیانه در صدر این قلمرو در کنار حلاج، بایزید بسـطامی و ابوالحسن خرقانی به شمار می‌رود.

ابن سـینا که به نام فلسـفه، سرچشـمه انحرافات صوفیانه در اسلام است نیز در همین دوره بوده است (۴۲۸ قمری).

شیخ اشـراق هم که اسـطوانه دیگر تصوف و اشراقات وهمی است نیز در همین دوره (۵۸۷ قمری)!

نیشـابور از سده سوم تا ششم قمری از مراکز تصوف در اسلام به شـمار می‌رفته‌است. بیشـتر صوفیان و مشایخ صوفیه در نیشابور اهل سـنت و پیرو مذهب شـافعی بودند. نخسـتین بار در نیشابور محمد سـلمی نیشابوری تاریخ صوفیان را نوشـت (در سده چهارم و پنجم هجری قمری). فرقه صوفیه ملامتیه از این منطقه نشـات گرفت. مشـهورترین صوفیان نیشـابور عطار نیشـابوری و ابوسعید ابوالخیر اسـت. در بین چهره‌های صوفیان در نیشابور زنان نامداری نیز بوده‌اند!

شـناخت اکثـر مدافعان فلسـفه در مورد فلاسـفه یونان، مانند سـقراط و افلاطـون و ارسـطو و... از طریـق فارابـی و ابن سـینا و امثال ایشـان اسـت، و آن‌ها نیز گاهـی با چندین واسطه، از ترجمه‌هایی از کتاب‌های یونانیان استفاده کرده‌اند که توسط مترجمان دسـتگاه خلافـت اموی و عباسـی صـورت یافتـه و اصلا قابل اعتمـاد نیسـت، بـه همیـن جهـت یونانیـان را شـخصیت‌هایی الهـی پنداشـته‌اند. در حالـی کـه مراجعه صحیح به کتاب‌های ایشـان روشن می‌کند که افراد مورد اشـاره گروهی بت‌پرسـت، و معتقـد بـه خدایـان بی‌شـمار، و منکر معـاد و نبوت انبیا بـوده، از جهـت اخـلاق اجتماعـی و خانوادگـی و فرهنگـی نیـز از پست‌ترین ملل جهان.

در تاریخ نیشـابور ذکر شـده است که در زمانی که علی بن موسـی علیهما السـلام در نیشـابور سـکونت داشـته مناظره‌هایی با صوفیان داشته است.

فرید الدین محمد عطار نیشـابوری از بزرگان مشـایخ تصوف ایران در قرن ششـم و اوایل قرن هفتم هجری است. وی در سال ۵۳۷ هجری در قریه کدکن نیشـابور به‌دنیا آمد و بـه درک صحبت مشایخ و بزرگان اهل تصوف مانند: شیخ نجم‌الدین کبری و دیگران نایل شـد و در ایـن راه آنقدر پیش رفـت تا خود از پیشـوایان این طریقت گشت و به‌جایی رسید که مولوی درباره او گفت:

هفت شهر عشق را عطار گشت
ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

شعر عرفانی از سنایی آغاز شده و با عطار و مولوی به اوج خود رسیده است.

اوج تعلیمات نظری صوفیه به قرن ششـم و به دست محی الدین ابن عربی مشـهور به شـیخ اکبر متوفای سـال ۵۶۰ صورت پذیرفت. بر اثر انشـعابات متعدد تصـوف، فرقه‌های مختلفی به وجـود آمد که هر دسـته و فرقه در صدد حفظ موقعیت خـود در برابر فرقه‌های دیگر و علمای مکتب اهل بیت علیهم السـلام برمی آمد. بر این اسـاس هر کدام سـعی نمود برای جبران مافـات و جلوگیری از نابودی، به ظاهر سلسـله مشایخ خود را به نحوی به اهل بیت علیهم السلام و یا به یکی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم و یا معصومین ربط دهند!

حقیقـت آن اسـت که تصوف از ابتدا جریانـی بدلی به موازات حرکـت مکتب اهل بیت علیهم السـلام بوده اسـت که معصومین علیهم السـلام بارها به صراحت خطر آنها را گوشزد کرده و طریقه آنها را مخالف راه و روش حقه خود دانسته اند؛ پس بدیهی است که متصوفه در برهه هایی از تاریخ (درست مانند این زمان)، شرط ادامه حیات خود را در این تشخیص دهند که هم حدود و مرزهای عرفان و تصـوف را با یکدیگر خلط کنند و هم خود را به ائمه و شـاگردان آنها منسـوب نمایند! اما واقع امر، عدم همبسـتگی و سنخیت میان تشـیع و تصوف اسـت؛ زیرا اصول و قواعد تصوف با تشیع در تضاد آشکار می‌باشد.

تشیع و خانقاه!

«اعتقـاد حقیر این اسـت که ما در قرن دوم، سـوم، چهارم و پنجم، خانقاه‌های رسمی در شیعه داشته ایم.»

وجود خانقاه در شیعه، از اساس کذب است و هر عامی‌ای می‌داند که خانقاه و خرقه در میان اعلام شیعه بدتر از بتکده و میکده بوده و هست. اولین خانقاه به شهادت خود صوفیه در قرن چهارم هجری و توسط امیری مسیحی در رمله شام برای صوفیان ساخته شد. می‌نویسند: «امیری ترسا به شکار رفته بود. در راه دو تن را دید از این طایفه که فرا هم رسیدند و دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و به خوردنی. آنگاه برفتند، امیر ترسا را معامله و الفت ایشان با یکدیگر خوش آمد. یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید آن کی بود؟ گفت ندانم، گفت از کجا بود؟ گفت ندانم، گفت ترا چه بود؟ گفت هیچ چیز. امیر گفت: پس این چه الفت بود که شما را با یکدیگر بود؟ درویش گفت: این ما را طریقت است، گفت شما را جایی هست که آنجا فراهم آیید؟ گفت نی. گفت: پس من برای شما جایی سازم تا با یکدیگر آنجا فراهم آیید. پس آن خانقاه به رمله بساخت.»

کم کم صوفیان هر کجا رفتند خانقاهی ساختند، مساجد ترک شد و موقوفات برای خانقاه معین نمودند و آدابی بنا نهادند، حتی برای ورود به خانقاه آداب و رسوم خاصی ساختند و برای هر خانقاه یک متولی به نام شیخ درست کردند.[۴۳]

مستر همفر جاسوس انگلیس در کشورهای اسلامی در خاطرات خود برنامه دولت انگلستان را در رابطه با اسلام این گونه بیان می‌کند: «گسترش همه جانبه خانقاه‌های دراویش، تکثیر و انتشار رساله‌ها و کتابهائی که مردم عوام را به روی گرداندن از دنیا و مافیها و گوشه گیری سوق می‌دهد. مانند مثنوی مولوی و احیاء العلوم غزالی.»[۴۴]

اگر مسجد پایگاه رسمی اسلام است، در مقابل آن خانقاه همیشه پایگاه مخالفین اسلام و کانون توطئه علیه اسلام بوده است. البته برخی فرقه‌های صوفیه به دلیل ترس از مردم، اسم خانقاه‌های خود را به حسینیه تغییر داده‌اند اما برنامه‌های همیشگی خود را انجام می‌دهند.

«حکومت‌های عرفانی داشته ایم. تصوف رواج بسیار زیادی داشته است ولیکن عظمت مکتب بغداد و قم سایه‌ای بر تاریخ افکنده است که این زوایا را پنهان نگه داشته است.»

بنابر این اعتراف می‌کنند که مکتب ایشان در مقابل مکتب قم و بغداد یعنی در مقابل شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ الطایفه شیخ طوسی و شیخ بزرگوار صدوق و اعلام تشیع بوده و از زوایای مخفی عالم ظهور کرده است!

افلاطون معتقد به اشتراک جنسی است و همه زنان را متعلق به همه مردان می‌داند (قوانین/ ش ۷۳۹). و شراب را سعادتی بزرگ و هدیه دیونیزوس خدای مستی می‌داند (قوانین/ ش ۶۴۶). تجاوز به سرزمین دیگران و استعمار را تجویز می‌نماید (جمهوری/ ش ۳۷۳) و زناشوئی برادر با خواهر را جایز می‌شمارد. (جمهوری / ش ۴۶۱). و معتقد است انسان‌ها پس از مرگ به بت‌ها باز می‌گردند (تیمائوس/ ۴۱).

تهمت تصوف به عالمان بزرگوار شیعه!

«مقطع دیگر بحث، قرن ششم تا دهم است که این فاصله، اوج شکوفایی تصوف در جهان اسلام است و در این دوره، حکمت و عرفان وارد جهان اسلام شده است و به شکل وسیعی علمای ما را تحت تأثیر قرار داده است.»

مسلم است چیزی که به اعتراف خود ایشان در قرن ششم وارد جهان اسلام شده است بدعت است نه اسلام! و بر اساس احکام مسلم اسلام و روایات هر بدعتی شایسته دوزخ است و بس.

«ما در قرن هفتم هجری با سه شخصیت بسیار بزرگوار مواجهیم که گرایش‌های عرفانی یا فلسفی بسیار شدیدی دارند. اولین آنها مرحوم سید بن طاووس است. سید بن طاووس در کتب تراجم جزو صوفیه یا متهمین به تصوف شناخته می‌شود. سرّ مسئله چیست؟ شما اگر کتاب‌های سید بن طاووس را به وسیله رایانه جستجو کنید، شاید به ندرت برخورد کنید که مرحوم سید از تصوف مدحی کرده باشد یا اسمی از صوفیه آورده باشد.»

بلکه یک مورد هم پیدا نمی شود، و مطلب (یعنی کفر و زندقه و بدعتگزاری و انحرافات صوفیه و طرفداران ایشان) هم برای همه اهل علم واضح است تا چه رسد به امثال سید بزرگوار! و هیچ سرّی در کار نیست!

صوفیه برای رواج کالای فاسد خویش خود را به امامان معصوم علیهم السلام می‌بندند و گاهی علمای ما مانند علامه حلی در شرح تجرید، و سید بن طاووس در طرائف، بدون اینکه ایشان را کمترین تأییدی کنند، از باب احتجاج، کلمات آنان را بر ضد خودشان می‌آورند تا ایشان را از زبان خودشان محکوم کنند، ولی برخی مانند مرحوم آقای شعرانی به امثال همین کلمات استشهاد می‌کنند و خیال می‌کنند که علمای ما واقعا صوفیه را به امامان معصوم مستند می‌دانند، چنان که شیخ أحمد بن محمد خافی حسینی شافعی در "التبر المذاب" اعتراف می‌کند که تمامی علوم و معارف از امیر المؤمنین علیه السلام نشأت گرفته است، و در این

میان تصوف را هم به ایشان مستند می‌کند.[۴۵]
و چنـان که بیان خواهیم کرد مرحوم سـید بن طاووس هم در کتاب طرائف از قول امام سـنیان فخـر رازی نقل می‌کند که تمام علوم و معارف به علی بن ابی طالب می‌رسد، و در این میان صوفیه را نیز نام می‌برد، ولی ایشـان خیـال می‌کنند که این مطالب عقیده خود سید بن طاووس است! و اصلا توجه ندارند که ذکر این مطالب از باب احتجاج و استدلال بر ضد خصم، به کلماتی است که خودش قبول دارد .
مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی می‌نویسد رحمت علی شاه نعمت اللهی شـیرازی (از اقطاب صوفیه)، در کتاب طرائق الحقائق که آن را در احوال مشـایخ صوفیه، و احیای رسوم ایشان نوشته است، سید ابـن طاوس و بـرادرش أحمد و فرزندش عبـد الکریم و ابن فهد و شـهید و مجلسی اول و دوم و غیر ایشان را از صوفیه شمرده است!
سپس مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی، در مورد کسانی که این بزرگان را به تصوف نسـبت داده‌اند می‌فرماید: «این مطلب امر بسـیار عجیب و شگفتی است که از ایشان سر زده است! زیرا تصوفی که به این بزرگان مثل ابن فهد و ابن طاوس و خواجه نصیر الدین و شهید ثانی و بهائی و غیرهم نسبت داده می‌شود جز انقطاع به سوی خالق جل شانه، و زهد در دنیا، و استغراق در حب خداوند تعالی و أشباه آن چیـز دیگری نیسـت، و آن تصوفی نیسـت که به بعضی از صوفیه نسـبت داده می‌شـود که به فسـاد اعتقاد مانند قـول به حلـول و وحدت وجود و شـبه آن معتقدنـد، و یا اعمال مخالف شـرع فاسـدی دارند که بسـیاری از ایشان در مقام ریاضت یا عبادت و غیر آن مرتکب آنها می‌شوند!»[۴۶]
تکمله امل الآمل می‌نویسـد: «ما با تأخری که از عصر صفویه داریم می‌دانیم که همین مشایخ رضی الله تعالی عنهم توانسـتند احکام شـرعیه را نشر دهند و دولت صفویه را که شعار سلطنتشان تصوف بود و ایشان و همه وزرا و لشکرشان صوفی بودند و جز طریقت صوفیان چیزی نمی‌دانستند، شیخ حسین و بهائی و أمثال ایشان با روش جدال و مماشات أحسن و حضور در مجالس ذکر ایشـان، آنان را به سـوی تشرع و أخذ به شـریعت و تقلید و تعبد به احکام بکشـانند... تا جایی که از ایشـان دولتی متشـرع و پرورش دهنده فقهـاء و محدثین، و مروج طریقه أهل البیت علیهم السـلام سـاختند. و تعجب از این فاضل اسـت (که آنان را به تصوف نسـبت می‌دهد!) و با اینکه زمانش به ایشان نزدیک اسـت این مطلب را نمی‌فهمد و ایشـان را متهم می‌کند! و همین که دید کسی ـ مانند شهید در منیة المرید و ابن فهد در عدة الداعی و التحصین ـ در نوشته‌های خود از معارف و اخلاق سخن می‌گوید بلا فاصله او را به میل به تصوف متهم می‌سـازد! در حالی که تصوف مکتبی اسـت که کتاب‌ها و افراد آن کاملا مشـخص و معلومند، و اهل علم به خوبی ایشـان را می‌شناسند. آنها به علمای ما چه ربطی دارند؟ آیا یک نفر در میان علمای ما هسـت که معتقد به وحدت وجود باشد؟ در حالی که هیچ صوفی پیدا نمی‌شود که به آن معتقد نباشد! منازل السائرین و رساله قشیریة و رسائل ابن عربی و حـلاج و جنیـد و عطار و خواجه عبد الله و أمثال ایشـان را ببین! ایشان صوفیند نه شهید و ابن فهد و بهائی و پدرش از حکمای دین و بزرگان متشرعین می‌باشند.»[۴۷]

افلاطـون در کتـاب قوانین می‌گوید: بهتـریـن سـازمان اجتماعـی و کامل‌ترین حکومت‌ها و شایسته‌ترین قوانین را در جامعه‌ای می‌تـوان یافت کـه... نـه تنها همه اموال، بلکه زنان و کودکان نیز میان همه مردم مشترک باشند، و مالکیت شـخصی از هر نوع و به هر کیفیت از بین بـرده شـود.(قوانین /۷۳۹). افلاطون در مورد اشتراک در زنان و کودکان می‌گوید: زنان نظامیان باید متعلق به همه مردان نظامی باشند و هیچ یـک از آنان نباید با مردی تنها زندگی کند. کودکان نیز باید در میان آنان مشـترک باشـند. پـدران نباید کـودکان خود را از میـان آنان تمیز دهند و کودکان نیز نباید پدران خود را بشناسند. (جمهوری /۴۵۷).

«مرحـوم سـید مقیدنـد که اگـر چیزی هـم از صوفیه نقـل می‌کنند، بـا عنوان بعض العارفیـن نقـل کنند. ایشـان تعبیـر عـارف را می‌آورند و نه صوفی. سرّ مسئله در این است کـه صوفیـه در جهان اسـلام سلسله عقایدی داشـتند که از طرف مخالفین همیشه سرکوب می‌شد.»

شـما که مدعی هستید تصوف این قدر در تشـیع پر رونق بوده است چگونه ادعـا می‌کنید که مایـلان و متهمان به تصوف در جهان اسلام سرکوب می‌شده اند؟! آنهم از جانب کسانی که حتی امثال سـید بن طـاووس هم از آنان حسـاب می‌برده است!

«مرحوم سـید در آثارشان از ایـن گونه عقاید محکم دفاع کرده اند. دفاع هایی که مرحوم سـید از عقاید صوفیه کرده اند، سبب شده است که سید را به عنوان یک شخصیت صوفی در کتب تراجم معرفی کنند.»

بدون تردید سید بزرگوار حتی یک بار هم از صوفیه دفاع نکرده اسـت، و احـدی از علمـا و اهل تراجم شـیعه تا به حال ایشـان و امثال ایشـان را متهم به تصوف نکرده است مگر صوفیان منحرفی که برای رواج کالای فاسـد خود به چنین خیانت آشـکاری دسـت یازیده‌اند.

وحدت شخصی وجود!

«در عرفان، ما دو مبحث اساسی داریم؛ یکی مسئله کیفیت ارتباط خالق و مخلوق و حقیقت توحید است که عرفا به نظریه عالی وحدت شخصیه وجود معتقدند.»

وحدت شخصی وجود یعنی اینکه بین خدا و مخلوقات اصلا دوگانگی واقعی وجود ندارد و خالق متعال با سایر اشیا و مخلوقات وجودی واحد و شخص واحدی هستند! غیر از مریدان ابن عربی و مکتب او احدی از علما و فقها و متکلمان نه تنها شیعی بلکه اسلام، وحدت شخصی وجود را که همان یکی بودن خالق و مخلوق است و هیچ معنای دیگری ندارد قبول نداشته و ندارد، و متقابلا احدی از فلاسفه و عرفا که منکر خلقت و آفرینشند را هم نمی‌یابید که مبنای او غیر از وحدت شخصی وجود باشد، و ما در این مورد شواهد صریح و غیر قابل تأویل کلمات ایشان را آورده ایم. (به مقاله وحدت وجود یا توحید در همین شماره سمات رجوع شود.)

«و یکی هم مسئله مقام انسان کامل. علمای ما تا عصر سید بن طاووس به شدت با مقامات ائمه علیهم السلام مخالفند. یعنی شما تا قرن هفتم و هشتم کسی را پیدا نمی‌کنید که اعتقاد داشته باشد که امام علیه السلام عالم به ما کان و ما یکون و ما هو کائن الی یوم القیمه است. مطلقاً علم امام را منکرند و می‌گویند که اصلاً معنی ندارد که انسانی به همه هستی علم داشته باشد.»

برای پی بردن به اشتباهات ایشان، و عقیده علمای ما در مورد سعه علم امام به کتابهای شریف کافی و محاسن و بصائر الدرجات و کامل الزیارات و بحار الانوار و سایر کتابهای مرحوم صدوق و مفید و طوسی و... رجوع شود.

انسان کامل صوفیه؛ ولایت معصوم یا ولایت صوفی؟!

«با اینکه روایات ما در باب علم امام کالمتواتر است. کسانی که در صدر اسلام از این روایات دفاع می‌کردند (که ما معتقدیم اینها عارف بودند)، همیشه به غلو متهم بودند و از شهرها و حوزه‌های علمیه آنها را بیرون می‌کردند. گاهی نیز به عنوان اینکه اینها غالی و کافر هستند، نقشه قتلشان را می‌کشیدند. این جریان تا قرن هفتم ادامه داشت. بعد از قرن هفتم، کلام شیعه به علت رواج افکار عرفانی در کلام شیعی تحول پیدا می‌کند و علمای ما به اینجا رسیدند که می‌شود انسانی علم به اول و آخر و همه هستی داشته باشد. عوامل مختلفی در این شرایط دست داشتند. جریان فکری جناب محی الدین عربی بر این جریان تاثیر زیادی گذاشت.»

در تاریخ شیعه شما حتی یک مورد هم پیدا نمی‌کنید که بزرگان ما راوی یا عالمی را به جهت اعتقادش به عالم بودن امامان علیهم السلام به ما کان و مایکون از حوزه بیرون کرده، یا کمترین اذیت و آزاری به او رسانده باشند تا چه رسد به اینکه نقشه قتل او را کشیده باشند! ایشان در این مورد بین چندین مطلب تاریخی و رجالی و عقیدتی (مانند بیرون کردن کسانی که از ضعفا روایت می‌کردند از قم، و تعریف حد و حدود غلو در نظر قمیین و... که هیچ ربطی به هم ندارند) خلط نموده اند، و به بیان تفصیلی آنها نیازی نیست. بله بدون شک علمای ما پیوسته رفتارهایی بدتر اینها را با صوفیه (مانند بیرون کردن حلاج ملحد از قم توسط پدر بزرگوار مرحوم صدوق) داشته اند، و این بزرگواران می‌خواهند با سوء استفاده از عناوین علمای شیعه و تحریف مسلمات تاریخ آنان را تبرئه کنند!

آنچه ایشان در این جا گفتند لابد از باب مزاح و شوخی با دین و حیثیت علمای دینی و وارثان علوم آل محمد علیهم السلام است! گویا آنچه علما، فقها و محدثان و متکلمان ما تا این تاریخ در باره علوم امامان معصوم و مقامات ایشان آورده‌اند برای مطایبه و شوخی بوده و خود ایشان آنها را قبول نداشته اند!! و فقط ابن عربی سنی دشمن شیعه مباحث انسان کامل را البته برای مقابله و مبارزه و رقابت با مقامات امامان معصوم شیعه آورده و کسانی هم خیال کرده‌اند که او از مدافع مقامات امامان شیعه است.

ابن عربی عصمتی همچو عصمت پیامبر صلی الله علیه وآله را برای عمر بن خطاب قائل شده که هیچ کدام از بزرگان عامه چنین عصمتی برای او قائل نشده اند. او می‌گوید: «و از استوانه‌های این مقام عمر بن خطاب می‌باشد که پیامبری که خداوند به او قدرت را عطا کرده به او گفت: ای عمر هیچ گاه شیطان تو را در یک مسیر نمی‌بیند الا این که مسیری غیر از مسیر تو را برمی‌گزیند. پس این کلام که شهادت معصوم است به دلالت بر عصمت عُمر و این که ما می‌دانیم شیطان همیشه می‌خواهد در راه باطل قدم بگذارد و آن راه باطل به گفته پیغمبر غیر از راه عمر بن خطاب است. پس عُمر بنا بر این فرمایش همیشه راه حق را پیموده و در این راه سرزنش هیچ سرزنش کننده‌ای او را از راه‌های حق به خاطر خدا باز نمی‌دارد و او برای حق یک بزرگی محسوب می‌شود و چون این که حق را هر کسی نمی‌تواند بپذیرد و معمولاً حمل آن بر نفس انسان‌ها مشکل است و آن را قبول نکرده و بلکه

با توجه به اینکه سران صوفیه در آغاز سنی مسلک بوده‌اند طبیعی می‌نماید که تن به ولایت اهل بیت علیهم السلام ندهند. لذا برای انصراف از اهل بیت و معارضه با مقامات اختصاصی ایشان و جذب مردم به طرف خود تعریفی از ولایت به عنوان انسان کامل ارائه دادند که با اعتقادات تشیع و مبانی روایی و حتی آیات قرآن در تعارض است.

آن را ردّ می‌کنند به خاطر همین پیامبر فرموده که حق طلبی عُمر هیچ دوستی برای او باقی نگذاشته است!»[۴۸]

و می‌گوید: «و از بین ایشان (که خدا از آن‌ها راضی باد) گروهی محدث هستند و عمر بن خطاب از بین ایشان است و زمان ما ابوالعباس خشاب محدث است.»[۴۹]

و در باره خودش می‌گوید: «در آن وقت مواهب حکمت به من داده شد که گویا جوامع کلم به من ارزانی شد... بعد از آن به روح القدس تأیید شدم.»[۵۰]

همو نیز گوید: «اقطابی که در اصطلاح به طور مطلق به این نام می‌باشند، در هر زمانی جز یک نفر نیستند که همو غوث – فریادرس – نیز می‌باشد، او از مقربین و امام و پیشوای گروه در زمان خود است؛ و برخی از ایشان دارای حکم ظاهر نیز هستند و حائز خلافت ظاهره هم می‌شود همان گونه که از حیث مقام دارای خلافت باطنی نیز می‌باشد مانند ابوبکر و عمر و عثمان و علی و حسن و معاویه بن یزید و عمر بن عبدالعزیز و متوکل، و بعضی از ایشان تنها دارای خلافت باطنی می‌باشند و دارای حکم ظاهری نیستند، مانند احمد بن هارون الرشید سبتی و ابی یزید بسطامی و اکثر اقطاب دارای حکم ظاهری نیستند.»[۵۱]

مولوی گوید:

«پس به هر دوری ولیی قائم است
تا قیامت آزمایش دائم است
پس امام حی قائم آن ولی است
خواه از نسل عمر خواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راه جو
هم نهان و هم نشسته پیش رو»

بایزید بسطامی می‌گوید:

«ان لوائی اعظم مِن لواء محمد.[۵۲] «پرچم من از پرچم محمد عظیم تر است.»

شاه نعمت الله ولی کرمانِی گوید:

«نعمت الله در همه عالَم یکی است لاجرم او سید هر دو سراست»

و باز گوید:

«سیدم از خطا چو معصومم هر چه بینم صواب می‌بینم»

کیوان قزوینی در بیان حدود و اختیارات اقطاب می‌نگارد:

شمس تبریزی با فریاد بر سر علمای عصر خود می‌گوید: «تا کی بر زین بی اسب سوار گشته و در میدان مردان می‌تازند؟... و تا کی به عصای دیگران به پا روید؟! این سخنان که می‌گویید از حدیث و تفسیر و حکمت و غیره سخنان مردم آن زمان است که هر یکی در عهد خود به مسند مردی نشسته بودند و از خود معانی می‌گفتند و چون مردان این عهد شمایید اسرار و سخنان شما کو. بعضی کاتب و حی بودند و برخی محل وحی، اکنون جهد کن که هر دو باشی، هم محل وحی و هم کاتب وحی، خود باشی.» و در همین زمینه بایزید بسطامی می‌گوید: «شما دانش خود را از سلسله مردگان فرا می‌گیرید در حالی که ما معارف خود را از حضرت حق فرا می‌گیریم که همیشه زنده است و نخواهد مرد.»

«حدود اختیارات قطب ده ماده است: اول آن که من دارای همان باطن ولایت هستم که خاتم الانبیاء داشت و به نیروی آن تأسیس احکام تصوف را نمود، الا آن که او مؤسس بود و من مروج و مدبر و نگهبانم؛... هفتم آن که من مفترض الطاعة و لازم الخدمة و لازم الحفظ هستم... دهم من تقسیم کنندۀ بهشت و دوزخم.»[۵۳]

با مطالعه کلمات مزبور کاملا روشن می‌شود که صوفیه تمامی مقامات اختصاصی برگزیدگان خاص خداوند متعال، امامان معصوم شیعه را برای هر سالکی در نتیجه سلوک و سیر و ریاضت، قابل وصول می‌دانند. و البته این همان چیزی است که مقتضای اصول مسلم اهل عرفان می‌باشد، و چنان که گذشت ایشان صاحب آن مقام و سالک آن سیر را قطب زمان و متصرف در زمین و زمان و ارواح و شرایع و نفوس و تمامی اکوان می‌شمارند. ولی از آن جا که عرفان با ورود در هر مسلک و آئینی باید رنگ همان آئین را پذیرفته و خود را با آن تطبیق دهد و از ضروریات مذهب تشیع این است که امامت منصب انتصابی و اختصاصی امامان معصوم دوازده گانه بوده و تباین روش عرفانی با سنت قطعی تشیع در این باره امری مسلم و آشکار است، لذا «لب اللباب» ـ که تقریر مباحث سیر و سلوک صاحب المیزان است که به قلم آقای حسینی طهرانی نوشته شده است ـ می‌نگارد:

«اگر کسی بگوید که این مناصب اختصاصی بوده و وصول به این ذروه از معارف الهیّه منحصراً راجع به انبیاء عظام و ائمه معصومین صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین است و دیگران را به هیچ وجه من الوجوه بدان راه نیست، در جواب گوئیم منصب نبوت و امامت امری است اختصاصی، ولی وصول به مقام توحید مطلق و فناء در ذات احدیّت که تعبیر از او به ولایت می‌شود ابداً اختصاصی نیست».[۵۴]

اینک سخن ما این است که با جواز وصول هر سالکی به مقامات مذکوره، دیگر کدامین منصب اختصاصی امامان دوازده گانه باقی خواهد ماند؟

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «من ادعی الامامة ولیس من اهلها فهو کافر.»[۵۵]

«کسی که خود را امام خواند و اهل آن نباشد کافر است».

امام باقر علیه السلام فرمودند:

«من ادعی مقامنا یعنی الامامة فهو کافر او قال مشرک.»[۵۶]

«هــر کس ادعــای مقام مــا یعنی امامت کند کافر است یا فرمودند مشرک است».

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«من اشــرک مع امــام امامته من عند الله من لیســت امامته من الله کان مشرکا.»[۵۷]

«هــر کس با امامی که امامت او از طرف خداوند است کسی را که امامتش از طـرف خداوند نیسـت شـریک کند مشرک است».

حقیقت آن اسـت که تصوف از ابتدا جریانـی بدلـی بـه مـوازات حرکت مکتب اهل بیت علیهم السـلام بوده اسـت که معصومین علیهم السـلام بارهـا بـه صراحـت خطـر آنهـا را گوشزد کرده و طریقه آنها را مخالف راه و روش حقـه خـود دانسـته اند؛ پـس بدیهی اسـت کـه متصوفه در برهـه هایی از تاریخ (درسـت مانند این زمان)، شـرط ادامـه حیات خود را در ایـن تشـخیص دهنـد که هم حـدود و مرزهـای عرفـان و تصوف را بـا یکدیگـر خلط کننـد و هم خود را به ائمه و شـاگردان آنها منسـوب نمایند! اما واقع امر، عدم همبستگی و سـنخیت میـان تشـیع و تصـوف اسـت؛ زیرا اصول و قواعد تصوف با تشیع در تضاد آشکار می‌باشد.

ادعای عبور سالک از مقام والای امامت!

در مکتــب اهل عرفان نه تنها مقام والای امامــت را مخصوص برگزیدگان خاص خداوند متعال نمی‌دانند، و نه تنها نیل به مقام امامت را برای هر سـالکی پذیرفته‌انــد بلکه عبور از آن را نیز برای هر سـالکی ممکن، و برای رسـیدن به کمال لازم شـمرده انـد! «روح مجرد» می‌نویســد: «ســالکِ طریق پس از عبور از مراحل مثالی و ملکوت اسـفل و تحقق به معانی کلیه عقلیه، اسماء و صفات کلیه ذات حق تعالــی برای وی تجلی می‌نماید. یعنــی علم محیط و قدرت محیط و حیات محیط بر عوالم را بالعیان مشــاهده می‌نماید که در حقیقت همان وجود باطنی و حقیقی ائمه علیهم الســلام می‌باشند، و حتماً برای کمال و وصول به منبع الحقائق و ذات حضرت احدیت باید از این مرحله عبور کند! و الا الی الابد در همین جا خواهد ماند!.»[۵۸]

بلکــه عرفــا طی مرحله ختــم نبوت و ختم ولایــت را از جمله شــرائط ارزنده استاد می‌شمارند؛ "روح مجرد" می‌گوید: «اگر استاد... خودش جمیع مراحل و منازل ســلوک را در نوردیده نباشــد، امکان تعلیــم و تربیت را به مقصدی که ختم نبوت و ختم ولایت اســت و خودش طی ننموده و از اسرار و خفایای آن مطلع نیست ندارد».[۵۹]

اهل عرفــان وصول به معرفت و توحید خداوند متعال را، بدون واســطه بودن پیامبر و امام جائز و ممکن دانســته، و غافل از اینکه حجاب‌هــای نور، همــان انوار مقــدس معصومین علیهم الســلام می‌باشد، و توحیدی که از غیر طریق ایشان حاصل شود عین شرک اســت، می‌گویند: «والدم علامه سید محمد حسین طهرانی به طور مکــرر می‌فرمود که آیت الله انصاری در ســال‌های آخر عمرش به تمام مراحل ســیر و سلوک رســیده بودند، و هیچ حجاب ظلمانی و نورانی بین ایشــان و خداوند وجود نداشــت، و حقاً به مقام لقاء الله که آرزوی عارفان اســت رســیده بود. آیت الله نجابت در مورد مقام توحیدی ایشــان می‌فرمودند که: آیت الله انصاری بسیار قوی بود و اســتادم عارف بزرگ آیت الله میرزا علی قاضــی طباطبائی می‌فرمودنــد که آیت الله انصاری مســتقیماً توحید را از خداوند گرفتــه انــد!... او تنها کســی اســت که مستقیماً توحید را از خدا گرفته است!».[۶۰]

در حالی که امام صادق علیه السلام می‌فرماینــد: «الاوصیاء هــم ابواب الله عزوجــل التی یؤتــی منهــا، ولولاهم ما عــرف الله عز وجل، بهم احتج الله تبارک وتعالی علی خلقه.»[۶۱]

«اوصیاء همان ابواب الهی هســتند که از آن‌ها می‌توان وارد شد، و اگر ایشان نبودند خداوند هرگز شــناخته نمی‌گشت، و خداوند تبارک و تعالی تنها به واسـطه ایشان بر خلق خود حجت آورده است».

و امیرالمؤمنیــن علی علیه الســلام می‌فرماینــد: «نحــن الاعــراف الذی لا یعرف الله الا بسبیل معرفتنا.»[۶۲]

«ما همان نشانه هائی هستیم که جز به شناخت ما، خداوند شناخته نمی‌گردد».

«روح مجــرد» در بــاره اســتاد خود می‌نویســد: «به ســبزه میدان که رســیدم این فکر به نظرم آمد که من چقدر ایشان را قبول دارم؟! دیدم در حدود یک پیامبر الهی! من واقعاً به کمال و شرف و توحید و فضایل اخلاقی و معنوی ایشان در حــدود ایمان به یک پیغمبر ایمان و یقین دارم... گو اینکه همه اهل همدان هم او را صوفی تلقی کنند».[۶۳]

و در جــای دیگــر از کتــاب روح مجرد به دفــاع از ادعای ابن عربی مبنــی بر این که خود را افضل صاحبان ولایت و امام تمامی اعصار بعــد از خود می‌داند پرداخته می‌نویســد: محی الدین خود را برای جمیع اعصار بعدی یکه تاز میدان توحید می‌داند و ابن فارض شاگردش را برای جمیع اعصار قبلی، وی می‌گوید:

ومن فضل ما اســأرت شــرب معاصریومن کان قبلی فالفضائل فضلتی.

«و از ته مانده آن چه را که من نوشــیدم، نوشــیدن معاصرین من اســت و نوشیدن کسانی که پیش از من بوده اند. بنابر این تمام فضائل عبارت است از بقیه و زیاد مانده نوشیدن من.»

اینک بر شــیعیان مکتب اهل بیت عصمت علیهم السلام است که ببینند آیا می‌توانند با پذیرش اصول و مبانی عرفا، امامان معصوم خود را که در زیارت جامعه ایشان عرضه می‌دارند: «خداوند به شما خاندان چیزهائی عنایت فرموده که به احدی از عالمیان نداده است، هر صاحب شرافتی در مقابل شرافت شما سر به زیر است، و هر اهل کبریائی در اطاعت از شما سر تسلیم و خشوع فرود آورده است، هر صاحب جبروتی در مقابل فضل و برتری شــما فروتن گشته و همه

چیز ـ آن چه خدا خلق کرده ـ در آستان عظمت شما سر خواری و ذلت سپرده است» از پیروان و ـ نعوذ بالله ـ کاسه لیسهای ابن عربی و ابن فارض و امثال ایشان بدانند؟!

به راستی باید از محضر والای ولی کائنات و فرمانروای کل هستی حجة بن الحسن المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با کمال شرم و حیا پوزش خواست که چنین مطالبی باید به قلم آورده شود در حالی که امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

«جل مقام آل محمد علیهم السلام عن وصف الواصفین ونعت الناعتین، وان یقاس بهم احد من العالمین.»[۶۴]

«منزلت خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فراتر است از توصیف ستایش گران و بیان گویندگان، و از این که احدی از جهانیان با آنان مقایسه گردند.»

ابن عربی اندلسی به تصریح خودِ "روح مجرد"، یک عالِم سنّی مالکی مرام می‌باشد که از بدو امرش در محیط عامّه و مکتب بی اساس اهل سنت رشد و نما کرده است[۶۵] و در ظاهر و باطن علوم و حتی کشف و شهود خود، مقام ابوبکر و عمر و عثمان را از امیرمؤمنان علیه السلام بالاتر می‌داند در حالی که در زیارت روز غدیر آن حضرت می‌خوانیم: «فلعن الله من ساواک بمن ناواک والله جل اسمه یقول: هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون، فلعن الله من عدل بک من فرض الله علیه ولایتک...» «خداوند هر کس را که تو را با رقیبت برابر داند لعنت فرماید که خداوند جل اسمه می‌فرماید: «آیا آنان که می‌دانند با نادانان برابرند؟!» پس خدا لعنت کند کسی را که تو را هم طراز کسانی داند که خداوند ولایت تو را بر آنان واجب فرموده است». بنابر این از ابن عربی انتظار معرفتی جز اعتقاد به وحدت وجود و ادعای امامت و ولایت برای خود و دیگر فاسقان غیر معصوم خیانت گر به اسلام و مسلمانان نمی‌رود.

دروغ‌های شاخدار!

«علاوه بر اینها، سید بن طاووس اساتیدی داشتند که جزو صوفیه رسمی بودند و خرقه می‌دادند. در فهرست اساتید مرحوم سید، برجسته ترین استاد ایشان که بیش از همه از او تعریف می‌کند، جناب کمال الدین حیدر بن محمد حسینی است که از سادات است. ... این بزرگوار که از علمای شیعه است و جزو روات نهج البلاغه، جزو صوفیه رسمی است و در زمان خودش، عده‌ای از ایشان خرقه گرفته اند.»

بر فرض صحت، در مقابل فقها و متکلمین نظر چنین اشخاصی اصلا اعتبار ندارد.

«ارتباط سید بن طاووس با این افراد، ارتباطی بسیار مثبت بوده است. یعنی هیچ حساسیتی نسبت به تصوف نداشتند. مطالب صوفیه را با تعبیر بعض العارفین در کتاب هایشان نقل می‌کنند و استناد صوفیه را به ائمه علیهم السلام در طرائف مطرح می‌کند و می‌گوید، همه صوفیه به امیرالمؤمنین می‌رسند.»

چنان که اشاره کردیم کلمات سید بن طاووس اولا نقل قول از فخر رازی است، و ثانیا از باب احتجاج و استدلال کردن بر ضد خصم به وسیله مطالبی است که خودش قبول دارد، کلمات سید بن طاووس در کتاب طرائف خود چنین است:

«وقد ذکر محمد بن عمر الرازی المعروف بابن خطیب الری وهو من أعظم علماء الأشعریة صاحب التصانیف الکثیرة طرفا منها أیضا یقول فی الکتاب الذی صنفه وجعله دستورا لولده وسماه کتاب الأربعین فی الفصل الخامس من المسألة التاسعة والثلاثین فی بیان أفضل الصحابة بعد رسول الله ص و یورد عشرین حجة فی أن علی بن أبی طالب أفضل الصحابة بعد رسول الله. یقول فی الحجة الثالثة منها ما هذا لفظه إن علیا کان أعلم الصحابة والأعلم أفضل وإنما قلنا إن علیا کان أعلم الصحابة للإجمال والتفصیل. أما الإجمال فهو... قال علی بن أبی طالب لو کسرت لی الوسادة لحکمت لأهل التوراة بتوراتهم، علی ما نقلناه ومنها علم الفصاحة ومعلوم أن واحدا من الفصحاء الذین بعده لم یدرکوا درجته ولا القلیل من درجته ومنها علم النحو ومعلوم أنه إنما ظهر منه وهو الذی أرشد أبا الأسود الدؤلی إلیه ومنها علم تصفیة الباطن ومعلوم أن نسب جمیع الصوفیة ینتهی إلیه ومنها علم الشجاعة وممارسة الأسلحة ومعلوم إن نسبة هذه العلوم ینتهی إلیه. فثبت بما ذکرنا أنه ع کان أستاذ العالمین بعد محمد ص فی

وجود خانقاه در شیعه، از اساس کذب است و هر عامی‌ای می‌داند که خانقاه و خرقه در میان اعلام شیعه بدتر از بتکده و میکده بوده و هست. اولین خانقاه به شهادت خود صوفیه در قرن چهارم هجری و توسط امیری مسیحی در رمله شام برای صوفیان ساخته شد. می‌نویسند: «امیری ترسا به شکار رفته بود در راه دو تن را دید از این طایفه که فرا هم رسیدند و دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و به خوردنی. آنگاه برفتند، امیر ترسا را معامله و الفت ایشان با یکدیگر خوش آمد. یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید آن کی بود؟ گفت ندانم، گفت از کجابود؟ گفت ندانم، گفت ترا چه بود؟ گفت هیچ چیز. امیر گفت: پس این چه الفت بود که شما را با یکدیگر بود؟ درویش گفت: این مارا طریقت است، گفت شما را جایی هست که آنجا فراهم آیید؟ گفت نی. گفت: پس من برای شما جایی سازم تا با یکدیگر آنجا فراهم آیید. پس آن خانقاه به رمله بساخت.»

جمیع الخصال المرضیة والمقامات الحمیدة الشریفة وإذا ثبت أنه کان أعلم الخلق بعد رسول الله ص وجب أن یکون أفضل الخلق بعده لقوله تعالی قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ وقوله تعالی یَرْفَعِ اللهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَالَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ».[۶۶]

مرحوم سید در این جا به نقل از فخر رازی، علم تمام فرقه‌های متکلمین ـ حتی بزرگان خوارج ـ را هم منتهی به امیر المؤمنین علیه السلام می‌داند، لابد ایشان از همین جا استدلال می کنند که پس تمام فرقه‌های اسلام حتی خوارج حق، و مستند به امیر المؤمنین اند! در حالی که خود فخر رازی هم این مطلب را قبول ندارد. مرحوم سید از فخر رازی نقل می کنند:

«وأیضا فجمیع فرق المتکلمین ینتهی آخر نسبهم فی هذا العلم إلیه أما المعتزلة فهم ینسبون أنفسهم إلیه وأما الأشعریة فکلهم منتسبون إلی الأشعری وهو کان تلمیذا لأبی علی الجبائی المعتزلی وهو منتسب إلی أمیر المؤمنین وأما الشیعة فانتسابهم إلیه ظاهر. وأما الخوارج فهم مع غایة بعدهم منتسبون إلی أکابرهم وأولئک الأکابر کانوا تلامذة علی بن أبی طالب ع فثبت إن جمهور المتکلمین من فرق الإسلام کلهم تلامذة علی بن أبی طالب وأفضل فرق الأمة الأصولیون وکان هذا منصبا عظیما فی الفضل... قال عبد المحمود فهذا آخر کلام الرازی وقد روی فی هذا الکتاب من الفضائل لعلی بن أبی طالب ع والمناقب والخصائص الجلیلة ما قد تقدم شرح بعضها عنهم من کتبهم».[۶۷]

«در همین دوره، برادر سید بن طاووس با ابن حمویه که جزو بزرگان تصوف است عقد اخوت بسته است.»

ابن حمویه سنی است و لابد در نظر ایشان احمد بن طاووس هم سنی بوده است که با او عقد اخوت بسته است!

خواجه طوسی متکلم یا فیلسوف؟!

«شخصیت بزرگ دیگری که در این قرن وجود دارد، جناب خواجه نصیر الدین طوسی است.

... خواجه نصیر الدین رسماً عارف است. یعنی وحدت وجودی بسیار رک و راست و صریحی است. کتاب آغاز و انجام ایشان را اگر ملاحظه بفرمایید، اولین جمله اش این است: سپاس آفریدگاری که آغاز همه اوست و انجام همه به دست اوست بلکه خود همه اوست. در کتاب اوصاف الاشراف که مقامات عارفین را بیان می‌کند، در آخر به بحث فنا می‌رسد. حتی ایشان فصل اتحاد هم دارد. معمولاًعرفا از کلمه اتحاد فراری هستند چون بار معنایی دوئیت دارد. ایشان فصل فنا و اتحاد دارد و از انا الحق حلاج دفاع میکند و از سبحانی ما اعظم شانی بایزید دفاع می‌کند و مفصلاً می‌گوید که به اینها ظن بد نبر. مطالب اینها حق است و...»

بسیار نادانی است که کسی متکلم محقق و متبحر بی نظیر در فلسفه خواجه نصیر الدین طوسی را از جهت عقیده فیلسوف بداند تا چه رسد به صوفی! فرق ما با اهل سنت در چیست؟ بدون شک در اصول اعتقادی مکتب. زیرا اصول مکتب اهل سنت سقیفه و عدم عصمت امام و مکتب خلافت و... است و شیعه در این‌ها با آن‌ها مخالف است. همین طور اصول و مبانی فلاسفه هم عبارت است از قدم عالم (و لو به اسم حدوث ذاتی) و صدور اشیاء از ذات خدا، و ظهور خدا به صورت اشیا، و وحدت وجود، و جبر، و تشبیه، و سنخیت، و قاعده الواحد و... و علمای تراز اول شیعه و از جمله مرحوم خواجه نصیر الدین در تمام این‌ها در کتاب تجرید الاعتقاد با فلاسفه به شدت مبارزه کرده است! و با صرف نظر از اینکه عبارت ابتدای کتاب آغاز و انجام در برخی نسخ آن موجود نیست، معنای آن را نیز بر اساس افکار باطل خود فهمیده اید. معنای واضح آن مخصوصا با توجه به عقاید مسلم خواجه در تجرید الاعتقاد، و نیز اخلاقی و غیر اعتقادی بودن کتاب آغاز و انجام، این است که از جهت حاکمیت و سلطنت جز او هیچ نیست، نه این که جز ذات او هیچ چیزی نبوده و آن طور که فلاسفه و عرفا و متصوفه فکر می‌کنند هر جماد و حیوانی حصه‌ای از وجود خدا باشد!

از درخشنده ترین نقاط کتاب کشف المراد این است که مرحوم خواجه با مهمترین مبانی فلسفی به شدت مخالفت می‌کند. مانند مساله حدوث عالم و مطلق ماسوی الله و بطلان قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد در مورد صدور عالم از ذات احدیت و اثبات اختیار و پاسخ به شبهات فلاسفه برای اثبات جبر و اثبات معاد جسمانی و امکان خلق عالم دیگر و ابطال نظریات فلاسفه.

عده‌ای برای استدلال بر فیلسوف بودن خواجه می‌گویند خواجه در اول کتابش الهیات بالمعنی الاعم و بحث وجود و عدم و امکان و وجوب و ماهیت و جوهر و عرض را آورده است و سپس وارد الهیات بالمعنی الاخص شده است! در حالی که فارق بین فیلسوف و متکلم این نیست.

مضافاً بر این که جناب خواجه در همین دو مقصد اول کتاب تجرید الاعتقاد اصول عقاید فلاسفه را باطل می‌نماید و نظریات ایشان را باطل می‌داند.

خواجه اشارات را هم شرح کرده است اما این کار وی به خاطر معارضه با فخر رازی بوده است نه اینکه مبانی کتاب اشارات را پذیرفته باشد. خود در

مستر همفر جاسوس انگلیس در کشورهای اسلامی در خاطرات خود برنامه دولت انگلستان را در رابطه با اسلام این گونه بیان می‌کند: «گسترش همه جانبه خانقاه‌های دراویش، تکثیر و انتشار رساله‌ها و کتابهائی که مردم عوام را به روی گرداندن از دنیا و مافیها و گوشه گیری سوق می‌دهد. مانند مثنوی مولوی و احیاء العلوم غزالی.»

این کتاب اشاره می‌کند که من فقط شارحم و به مطالبی که با عقیده من مخالف است کاری ندارم. و الا قصد خواجه در آن کتاب تبیین اعتقادات خود وی نبوده تا آنجا که در قسمتی از آن می‌گوید: «انی اشترطت علی نفسی فی صدر هذه المقالات ـ أن لا أتعرض لذکر ما أعتمده ـ فی ما أجده مخالفا لما أعتمده.»[۶۸]

علی‌رغم این‌که برخی بدون تأمل مرحوم خواجه نصیر الدین را به عنوان فیلسوف می‌شناسند و می‌شناسانند، مراجعه به کتاب تجرید الاعتقاد وی که مهم‌ترین کتاب اوست، و وی آن را به عنوان عقاید برهانی خود نگاشته است کاملا نشان می‌دهد که وی از بزرگ‌ترین مدافعان آرای برهانی و وحیانی کلامی، و از مخالفان سرسخت آرای موهوم فلسفی مانند اعتقاد به قدم و ازلیت عالم، قاعده الواحد و صدور عالم از ذات باری تعالی، جبر، و... می‌باشد.

علامه حلی در کشف المراد بارها صریحاً می‌گوید فلاسفه این را می‌گویند ولی اعتقاد ایشان مخالف با مبانی قواعد اسلامیه است. البته یادمان باشد که کفر بودن عقیده ملازمه‌ای با کافر بودن صاحب آن ندارد و چه بسا خود قائل نمی‌داند چه می‌گوید. بله اگر کسی بفهمد دارد خلاف قرآن و روایات می‌گوید کافر می‌شود.

مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی می‌نویسد که رحمت علی شاه نعمت اللهی شیرازی (از اقطاب صوفیه)، در کتاب طرائق الحقائق که آن را در احوال مشایخ صوفیه، و احیای رسوم ایشان نوشته است، سید ابن طاوس و برادرش أحمد و فرزندش عبد الکریم و ابن فهد و شهید و مجلسی اول و دوم و غیر ایشان را از صوفیه شمرده است! سپس مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی، در مورد کسانی که این بزرگان را به تصوف نسبت داده‌اند می‌فرماید: «این مطلب امر بسیار عجیب و شگفتی است که از ایشان سر زده است! زیرا تصوفی که به این بزرگان مثل ابن فهد و ابن طاوس و خواجه نصیر الدین و شهید ثانی و بهائی و غیرهم نسبت داده می‌شود جز انقطاع به سوی خالق جل شانه، و زهد در دنیا، و استغراق در حب خداوند تعالی و أشباه آن چیز دیگری نیست، و آن تصوفی نیست که به بعضی از صوفیه نسبت داده می‌شود که به فساد اعتقاد مانند قول به حلول و وحدت وجود و شبه آن معتقدند، و یا اعمال مخالف شرع فاسدی دارند که بسیاری از ایشان در مقام ریاضت یا عبادت و غیر آن مرتکب آنها می‌شوند!»

سنی است بسیار محترمانه و با القابی بی نظیر چندان برابر آن چه که در کلام خواجه نسبت به مخاطبان منحرف وی آمده است یاد کرده است لابد شما از این تعبیرات استفاده می‌کنید که سید شرف الدین هم سنی بوده اند!

«و خواجه نصیر هم برای خودش وزیر دربار بوده است و فضای تقیه و احترامات و تعارفات نیست. در فضای تعارفات هم چنین الفاظی لازم نیست. ... چنین شخصیتی طبیعتاً در رواج گرایش‌های عرفانی و صوفی در جهان تشیع تأثیر بسیار زیادی داشته است.»

بلکه یکی از بزرگترین کسانی که پس از گذشتن دوران تقیه و اسارت در چنگ حکومت‌های فلسفی مزاج اسماعیله به شدت به قلع و قمع مبانی صوفیه پرداخت خواجه طوسی اعلی الله مقامه بود.[۶۹]

«یکی دیگر از این بزرگان، کمال الدین میثم بحرانی شارح نهج البلاغه است. در احوالات او گفته‌اند که ایشان ابتدا مشغول به تحصیل علوم رسمی بود و فلسفه می‌خواند و بعد از مدتی دید که اینها فایده ندارد و رها کرد و صوفی شد و خودش اهل خرقه است و معتقد است که خرقه صوفیه به ائمه برمی گردد.»

سخنان فوق کاملا خلاف واقع و بی اساس است!

«شما اگر نامه‌های خواجه نصیر الدین به صدرالدین قونوی را نگاه کنید، تعابیری را که خواجه در مورد صدر الدین قونوی به کار برده است، نه فقط تعابیری مختص به یک شیعه مخلص است بلکه تعابیری است که مختص یک عارف کامل است.»

البته این از کمالات مرحوم خواجه قدس الله سره است که در زمانی که دشمنان او را با لقب کلب نام می‌برند ایشان با کمال متانت و وقار و ادب از ایشان با این تعبیرات یاد می‌فرماید اما اگر شما این تعبیرات را نشانه تأیید عقاید مخاطبان وی بدانید لابد باید او را سنی هم بدانید زیرا قونوی و امثال او و مانند دیگر بنیان گذاران عرفان و تصوف سنی هم بودند! مرحوم سید شرف الدین در کتاب المراجعات با مخاطب خود شیخ سلیم بشری که عالم

«گزارشی از حالات کمال الدین میثم را مرحوم سید حیدر آملی در جامع الاسرار ص ۴۹۷ و ۴۹۸ آورده است. ایشان در تاریخ به الفیلسوف الربانی معروف است. قبل از آن هم صاحب کرامات و آثاری بوده است. بزرگترین شخصیت در قرن هشتم، علامه حلی است. در باره خود علامه حلی گرایش‌های عرفانی ثابت نشده است. بنده تا

به حال در آثار ایشـان نیافته ام. ولی چون ایشان در دامن این سـه شـخصیت (ابن طاووس و خواجه نصیر و کمال الدین میثم) بزرگ شـده است. ارادت بسیار زیادی به اینها دارد.»

بدون شـک ما هم به این سـه بزرگوار ارادت داریم مخصوصا بـه خاطر اینکه اسـاس عقاید و بدعت‌های امثـال صوفیه را بر باد داده اند.

مضافا بر اینکه این اسـتدلال باطل، مثل این اسـت که کسی در مـورد جناب ابراهیم بن محمد، فرزند بزرگوار ملا صدرا ـ که به تصریـح برخی علما از پدر خـود ملا صدرا هم کاملتر و عالمتر بوده اسـت (تتمیم امل الآمل) ـ بگوید: چون ایشـان در دامن ملا صدرا بزرگ شـده اسـت لابد به عقاید پدرش ارادت دارد! با آنکه مسـلم است ایشان در تصوف و حکمت از سرسخت ترین مخالفان روش و عقاید پدر خود ملا صدرا بوده است تا آنجا که او را نسبت به پدرش (یخرج الحی من المیت) مانند زنده‌ای دانسته‌اند که از مرده‌ای چون ملاصدرا پیدا شده است![۷۰]

«علامه حلـی... مطلقاً در برابر صوفیـه جبهه گیری نمی‌کند و با صوفیه همکاری می‌کردند؛ گرچـه ما جایی ندیدیم که خود ایشـان اهل عرفان باشند یا گرایش‌های تصوف داشته باشند. ... دیدگاه ایشان نسبت به حکمت این اسـت که حکمت فقه اکبر است و علوم عقلی اهمیت بسیاری دارد. ... مرحـوم علامـه در ضمن علومی که تعلمش حرام است، از فلسفه نام می‌برند. می‌فرماید تعلم فلسـفه جایز نیست. این نکته باعث شده است که کسانی علامه را در ردیـف مخالفین فلسـفه جا بزنند. متأسفانه صدر و ذیل عبارات و قرائن را نگاه نمی‌کنند و فقط یک کلمه فلسـفه را کـه بـا کامپیوتر جسـتجو می‌کنند و کنـارش یک بدگویی باشـد را فورا جدا کـرده و به عنوان نظر یک بزرگ اعلام می‌کنند.»

"علامه حلی" در کتاب "کشف الحق و نهج الصدق" می‌فرماید:

«برخـی صوفیـان سـنی مذهـب گفتـه انـد: "خداوند نفس وجود اسـت، و هـر موجودی همان خداسـت". و این مطلب عین کفر و الحاد است. و حمد مر خدایـی را که ما را به پیروی از اهل‌بیت علیهم‌السلام ـ نه پیروی از نظرات گمراه کننده ـ فضیلت و برتری بخشید.»[۷۱]

اسـاس تالیفات و تعلیمات صوفیه اثبات قدم عالم تحت عنوان غلـط انداز حدوث ذاتی، و کوشـش برای اثبات وحدت وجود و جبر و تشـبیه و سـنخیت و... اسـت، در حالی که بزرگانی مانند خواجه نصیـر و علامه حلـی و فاضل مقداد، از بزرگتریـن مخالفان عقاید فوق می‌باشـند. برای نمونه مرحوم علامه، در شرح کلام أبو إسحق نوبختی رحمه الله فلاسـفه را ـ تا چه رسـد به صوفیه! ـ خصوم و دشمنان مسلمین می‌شمارد و می‌فرماید:

«واعلـم؛ إنّ الناس اختلفـوا فی ذلک اختلافـاً عظیماً وضبط أقوالهم: إنّ العالم إمّا محدث الذات والصفات، وهو قول المسـلمین کافّـة والنصـاری والیهود والمجـوس، وإمّا أن یکـون قدیم الذات والصفات، وهو قول أرسـطو، وثاوفرطیـس، وثامیطوس، وأبی نصر، وأبی علیّ بن سـینا.. فإنهم جعلوا السـماوات قدیمة بذاتها وصفاتها إلاّ الحـرکات والأوضاع، فإنهـا بنوعها قدیمة، بمعنی أنّ کل حادث مسبوق بمثله إلی ما لا یتناهی.»

نیز سید مهنّا از مرحوم علامه می‌پرسد:

«ما یقول سـیدنا فی من یعتقد التوحید والعدل والنبوّة والإمامة لکنّه یقول بقدم العالم ؟ ما یکون حکمه فی الدنیا والآخرة ؟ بیّن لنا ذلک‌أدام الله سعدک وأهلک ضدّک.»

و ایشان پاسخ می‌دهند:

«من اعتقد قدم العالم فهو کافر بلا خلاف؛ لأن الفارق بین المسـلم والکافر ذلـک، وحکمـه فی الآخـرة حکم باقی الکفار بالإجماع.»

و محقق طوسی رحمه الله در کتاب فصول می‌فرماید:

« قد ثبـت أنّ وجـود الممکن من غیـره، فحال إیجـاده لا یکون موجوداً، لاسـتحالة إیجـاد الموجـود، فیکـون معدوماً، فوجود الممکن مسـبوق بعدمه وهذا الوجود یسـمّی: حدوثاً، والموجود: محدثـاً، فـکل مـا سـوی الواجب من الموجودات محدث، واسـتحالة الحوادث لا إلـی أوّل ـ کما یقوله الفلسـفیّ ـ لا یحتاج إلی بیان طائل بعد ثبوت إمکانها المقتضی لحدوثها.»

نصیر الدین طوسـی "قدس سره" در "تجرید الاعتقاد" می فرماید:

«ولا قدیم سوی اللّه تعالی.»

و علاّمه حلّی "قدس سـره" در شرح آن می‌فرماید:

دینانی:
«من عقلانیت ابن سـینا را از منصور حلاج جـدا نمی‌دانم. تاریخ فلسـفه اسلامی، بسط سخن انا الحق حلاج اسـت. ملاصدرا شارح منصور حلاج است. اساس فلسفه اسلامی، بحث وجود و وحدت وجود می‌باشـد. ابن سینا وحدت وجودی است. می‌گوید: مـا با تأمل در وجود بـه چیز دیگری برای اثبات خـدا نیاز نداریم. برهان صدیقیـن را برای اولین بار او مطرح کرده اسـت. اصلا ابن سـینا رئیس الاشـراقیین اسـت. سـهروردی هـم وحـدت وجـودی اسـت. البتـه سهروردی به جای وجود از نور حرف می‌زند. ملاصدرا هم درست است که بیشـتر روی وحدت تشکیکی تأکید می‌کند؛ امـا وقتی از لحاظ اندیشـه اوج می‌گیـرد، بـه وحدت شـخصی وجود قائل می‌شـود. به همین دلیل، بنده تاریخ فلسـفه اسلامی را بسط سخن حلاج می‌دانم».

www.ebnearabi.com

«قد خالف فی ذلک جماعة کثیرة،
أمّا الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم...
وکل هـذه المذاهب باطلـة، لأن کل ما سوی الله ممکن، وکل ممکن حادث.»[۷۲]

و می‌فرماید:

«و اعلم أن أکثر الفلاسفة ذهبوا إلی أن المعلـول الأول هـو العقل الأول و... إذا عرفت هذا الدلیل فنقول بعد تسـلیم أصوله إنه إنما یلزم لو کان المؤثر موجبا أما إذا کان مختارا فلا فإن المختار تتعدد آثـاره و أفعاله و سـیأتی الدلیل علی أنه مختار.»

و در کتـاب نهایـة المـرام فی علم الکلام می‌فرماید:

«القسمة العقلیة منحصرة فی أقسام أربعة:
الأوّل: أن یکون العالم محدث الذات والصفات وهو مذهب المسلمین وغیرهم من أرباب الملل وبعض قدماء الحکماء.
الثانی: أن یکون قدیم الذات والصفات، وهو قول أرسطو وجماعة مـن القدماء، ومن المتأخرین قول أبی نصر الفارابی وشـیخ الرئیس، قالوا: السماوات قدیمة بذواتها وصفاتها إلاّ الحرکات والأوضاع فإنها قدیمة بنوعها لا بشـخصها، والعناصر الهیولی منها قدیمة بشخصها، وصورها الجسمیّة قدیمة بنوعها لا بشخصها، والصور النوعیة قدیمة بجنسها لا بنوعها ولا بشخصها.»

و فاضل مقداد رحمه الله می‌فرماید:

«إنّ القول بقدم غیر الله کفر بالإجماع».

نیز علامه بزرگوار حلی در نهج الحق، صفحه ۱۲۵، می‌فرماید:

«فارق بین اسـلام و فلسفه این مسأله اسـت که خداوند قادر نبوده و مجبور باشد، و این همان کفر صریح است.»[۷۳]

مشائی یا صدرایی یا هیچ کدام؟!

«فلسفه در آن دوره به معنای فلسفه مشایی بوده است و نه به معنای هستی شناسی عقلی. علامه هستی شناسی عقلی را به عنوان اشـرف علوم می‌داند ولی فلسفه مشایی بـه خاطر چهار پنـج تا عامل، جزو علومی بوده اسـت که بزرگان ما از آن فراری بودند. در فلسـفه مشـاء عالم مثال را منکرند. فلسـفه مشائی هیئت بطلمیوسـی را به عنوان یکـی از پیش فرض هایش پذیرفته اسـت و خرق افلاک را هـم جایـز نمی‌دانند لذا در مسـئله معراج مشـکل پیدا می‌کردند. با مسـئله معاد مشکل پیدا می‌کردند. در فلسفه مشاء، علم خداوند به جزئیات، به حسب ظاهر نشدنی است یعنی با مبانی فلسـفه مشائی، اثبات اینکه خداوند جزئیات را می‌دانـد مشـکل اسـت. لذا بوعلـی را به خاطـر همین که علم خـدا را به جزئیـات انکار می‌کـرد تکفیـر می‌کردند. در فلسفه مشائی گزاره هایی است که با مسـلمات دینی ما سازگار نیسـت. انکار فلسفه مشائی به عنوان یـک نحله فکـری، به معنای انکار هسـتی شناسـی عقلی نیست. کما اینکه بزرگان ما هم دهها نحله فلسفه شرقی و غربـی را انـکار می‌کنند، اما با اصل هسـتی شناسی عقلی و اصل ارزشـمندی عقل کسی در نمی‌افتـد. لذا مرحوم علامه را نباید مخالف فلسفه دانست.»

بدون شک هستی شناسی عقلی را نباید انـکار کرد، اما در پرتو هدایت‌های معـارف مکتب وحی که این کار را دقیقـا علما و متکلمان ما انجام داده‌اند نه فلاسفه و عرفایی که اوهام و خیالات یونانیان را به جای مطالب عقلی می‌پندارند.

لذا یونس بن عبدالرحمن می‌گوید: «به امام کاظم علیه السلام عرض کردم: توحید الهی را چگونه بشناسیم؟ فرمودند: یا یونس، لا تَکونَنَّ مبتدعا، مَنْ نَظَرَ بَرأیِه هَلَک، وَمَنْ تَرَکَ أهلَ بیت نبیِّه، وَمَنْ تَرَکَ کتـابَ اللهِ وَقَوْلَ نَبیِّه کَفَرَ.»[۷۴] «در علم توحید و خداشناسـی بدعت‌گـذار مبـاش و در این راه بـا پای خود گام مـزن، هر کس عقیـده‌اش را به رأی و نظر خویش برگزیند، هلاک خواهد شـد و هر کس اهل بیت پیامبرش را واگذارد گمراه خواهد شـد و هر کس کتاب خدا و گفتار پیامبرش را وانهد کافر خواهد شد.»

ایـن آقایان بزرگوار اگر فلسـفه را نـزد متکلمانی چون علامه حلی می‌خواندند و نه نزد شـیفتگان عقاید فلسفی، و می‌دانستند که متخصص در فلسـفه ناقدان فلسفه می‌باشـند نه آنها که فکرشان از محدوده فلسـفه فراتر نرفته لذا تسـلیم آن شده‌اند، به روشنی در می‌یافتند که فلسـفه امروز ما، نه تنهـا هیچ یک از مطالب باطل و خلاف عقل و وحی فلسـفه مشـاء را کنار نگذاشته است، بلکه همه آنهـا را در بر داشـته، و مطالب خلاف و باطـل دیگری هم بر آنها افزوده است.

گـر چه برای رهایی از بن بسـت، به کفر ارکان فلسـفه مانند بوعلی سـینا اعتراف می‌کنند، اما واقعیت این است که ظواهر برخی از مطالب فلسـفه مشاء سازگار با دین می‌نماید لذا اگر هم کسی از علما پیدا شـود که به فلسفه اندکی روی خوش نشان دهد به خاطر همین ظواهر فلسـفه مشاء اسـت (همانطور که زمانی که حضرت آیت الله بروجردی از درس فلسفه آقای طباطبایی مؤلف المیزان در

مولوی گوید:
«پس به هر دوری ولیی قائم اسـت
تا قیامت آزمایش دائم است
پـس امام حـی قائم آن ولی اسـت
خواه از نسل عمر خواه از علی است
مهدی و هادی وی اسـت ای راه جو
هم نهان و هم نشسته پیش رو»
بایزید بسطامی می‌گوید:
«ان لوائـی اعظـم من لـواء محمد.
«پرچم من از پرچم محمد عظیم تر است.»
شاه نعمت الله ولی کرمانی گوید:
«نعمت الله در همه عالَم یکی است
لاجرم او سید هر دو سراست»
و باز گوید:
«سیدم از خطا چو معصوم
هر چه بینم صواب می‌بینم»

قم جلوگیری فرمودند، نسبت به فلسفه مشاء این قدر حساسیت نداشتند) ولی در فلسفه صوفیانه و صدرایی امروز دیگر پرده‌ها کاملا بالا زده شده است و مخالفتهای آن با اصول مسلم عقلی و ضروریات دینی به مراتب بیشتر و نمایان تر است لذا حتی کسانی که با فلسفه مشاء اندکی با مسامحه برخورد کرده‌اند با قاطعیت تمام با فلسفه صدرایی و امروزی مبارزه کرده‌اند و جای تعجب بسیار است که ایشان کاملا بر عکس استدلال کرده و کاملا مطالب را وارونه بیان می‌کند!

جالب تر این که دیگر شیفتگان فلاسفه معترفند که حتی ابن سینا، تا چه رسد به ملاصدرا، همه مفسران عقیده وحدت موجودی و خدایی حلاجند:

«من عقلانیت ابن سینا را از منصور حلاج جدا نمی‌دانم. تاریخ فلسفه اسلامی، بسط سخن انا الحق حلاج است. ملاصدرا شارح منصور حلاج است. اساس فلسفه اسلامی، بحث وجود و وحدت وجود می‌باشد. ابن سینا وحدت وجودی است. می‌گوید: ما با تأمل در وجود به چیز دیگری برای اثبات خدا نیاز نداریم. برهان صدیقین را برای اولین بار او مطرح کرده است. اصلا ابن سینا رئیس الاشراقیین است. سهروردی هم وحدت وجودی است. البته سهروردی به جای وجود از نور حرف می‌زند. ملاصدرا هم درست است که بیشتر روی وحدت تشکیکی تأکید می‌کند؛ اما وقتی از لحاظ اندیشه اوج می‌گیرد، به وحدت شخصی وجود قائل می‌شود. به همین دلیل، بنده تاریخ فلسفه اسلامی را بسط سخن حلاج می‌دانم».[۷۵]

لذا اشکال ما از همان ابتدا تا انتهای فلسفه مشاء می‌باشد که عالم را صادر از ذات خدا دانسته و عقول مجرده‌ای درست کرد که به دلیل عقلی و نقلی و برهانی تمامش اوهام است. و اشکال ما از همان ابتدا تا انتهای فلسفه اشراق و حکمت متعالیه است که تصریح نمودند عالم عین ذات خدا است و... هیچ کدام از این مکاتب حرفی غیر از دیگری ندارند، در جوهره و متن اعتقاداتشان فرقی نیست و تنها در اسم فرق دارند، اگر فلسفه مشاء تنها بیست درصد به مطالب خلاف شرع و عقل تصریح می‌کرد و می‌گفت تنها عالم مجردات از ذات خدا صادر شده است ملاصدرا آمد و گفت تمام عالم عین ذات خداست!

مبنای فیلسوف این است که با صرف نظر از مراجعه به آنچه انبیا و ائمه فرموده‌اند خودم اصول را پیدا می‌کنم! اگر هم کسی مانند ملاصدرا به قرآن و روایات استدلال کرد برای توجیه و حمل آن‌ها بر دریافت‌های خود او و عقاید باطل فلاسفه است که خود این

صوفیه تمامی مقامات اختصاصی برگزیدگان خاص خداوند متعال، امامان معصوم شیعه را برای هر سالکی در نتیجه سلوک و سیر و ریاضت، قابل وصول می‌دانند. و البته این همان چیزی است که مقتضای اصول مسلم اهل عرفان می‌باشد، و چنان که گذشت ایشان صاحب آن مقام و سالک آن سیر را قطب زمان و متصرف در زمین و زمان و ارواح و شرایع و نفوس و تمامی اکوان می‌شمارند.

کار اشکال دومی است که بر او می‌شود.

ثانیاً چنانکه بارها گفته ایم فلسفه عقلی و برهانی نیست بلکه همیشه اسم عقل و عقلانیت را یدک می‌کشد.

فلسفه بوعلی کجا و کلام مرحوم شیخ مفید و طوسی کجا؟!

«وقتی بوعلی فلسفه ارسطو را تدوین و عرضه کرد، بساط نظرات کلامی شیخ مفید و شیخ طوسی برچیده شد. به قرن ششم که می‌رسیم، دیگر آرای شیخ طوسی و شیخ مفید به طور کلی گم می‌شود و هر کسی در اعتقادات چیزی می‌نویسد، مطالب ارسطو و بوعلی را می‌نویسد.»

بلکه متکلمان بزرگوار ما در تمام طول تاریخ عقاید شیعی با قاطعیت تمام و اتحاد کامل با عقاید شرک آلود و خلاف ضروری فلاسفه و عرفا و متصوفه مبارزه کرده اند.

صدور چنین سخنی تنها از کسی ممکن است که نسبت به معارف الهیه در کتب متقن کلامی شیعی از ابتدای دوران ائمه علیهم السلام تا امروز کاملا بیگانه و بی خبر باشد، کمترین مراجعه به کتاب‌های کلامی شیعه و مخالفت‌های ایشان با نظریات فلسفی در قبل و بعد از بوعلی، بطلان سخنان ایشان را کاملا آشکار می‌کند.

تنها یکی از نظرهای کلامی بوعلی ـ با صرف نظر از انحرافاتی که در مسأله قدم عالم، و صدور عالم از ذات خدا، و جبر و... از او نقل کردیم ـ این است که:

شیخ الفلاسفه ابوعلی سینا، عمر را از امیرالمؤمنین علی علیه السلام عاقل‌تر می‌داند و می‌گوید: «اگر امر امامت و خلافت دائر بین دو نفر شد که یکی عاقل‌تر و سیاست‌مدارتر باشد و دیگری عالم‌تر، باید آن کس که عاقل‌تر است مقدّم شود، و آن کس که عالم‌تر است وزیر و کمک‌کار او گردد، همان‌طور که عمر و علی چنین کردند!»

اینک نص کلام او را ببینید: «فصل فی الخلیفة والامام ووجوب طاعتهما، والاشارة إلی السیاسات والمعاملات والاخلاق... والمعوّل علیه الاعظم العقل وحسن الایالة، فمن کان متوسطا فی الباقی ومتقدّما فی هذین بعد أن لا یکون غریبا فی البواقی وصائرا إلی أضدادها، فهو أولی ممن یکون متقدّما فی البواقی ولا یکون بمنزلته فی هذین. فیلزم أعلمهما أن یشارک أعقلهما، ویعاضده، ویلزم أعقلهما أن یعتضد به ویرجع إلیه، مثل ما فعل عمر وعلی».[۷۶]

البته مدافعان صوفیه حق دارند که از بوعلی در مقابل اساطین مکتب دفاع کنند! چرا که کاملا می‌دانند که شیخ مفید و طوسی،

خدای ایشــان و همان کسی را که برای ایشان نعره انا الحق سر داده است تکفیر کــرده و در کفر و الحاد او کتاب نوشته اند!

امــا بــر ایشــان لازم اســت بدانند نواصــب و دشــمنان اهــل بیــت علیم السلام کســانی نیســتند که مستقیما با اهل بیت علیم السـلام دشــمنی کنند، بلکه کســانی‌اند کـه با ارکان تشــیع و اساطین مکتب به دشمنی برخیزند. امام صادق علیــه الســلام می‌فرمایند: لیس الناصب من نصــب لنا أهل البیت لأنک لم تجد رجــلا یقول أنا الناصب [أبغض محمــدا وآل محمد] ولکن الناصب من نصــب لکم وهــو یعلم أنکــم تتوالونا و أنکم من شیعتنا.[۷۷] «ناصبی کسی نیست که با ما اهل بیت دشــمنی کند، زیرا تو هرگز کســی را نمی‌یابی که بگوید من ناصبی ام و با محمد و آل محمد دشمنی می‌کنم! بلکه ناصبی کســی است که با شــما در حالی که می‌داند از اهل ولایت ما و شیعیان ما هستید دشمنی کند»!

در مکتــب اهــل عرفــان نــه تنهــا مقــام والای امامــت را مخصــوص برگزیــدگان خــاص خداونــد متعال نمی‌داننــد، و نــه تنهــا نیل بــه مقام امامت را برای هر سالکی پذیرفته‌اند بلکه عبور از آن را نیز برای ســالکی ممکن، و برای رسیدن به کمال، لازم شمرده اند! «روح مجرد» می‌نویسد: «سالکِ طریق پس از عبور از مراحل مثالــی و ملکــوت اســفل و تحقق به معانــی کلیه عقلیه، اســماء و صفات کلیه ذات حق تعالی برای وی تجلی می‌نمایــد. یعنی علم محیط و قدرت محیــط و حیــات محیط بــر عوالم را بالعیــان مشــاهده می‌نمایــد کــه در حقیقــت همان وجود باطنی و حقیقیِ ائمه علیهم السلام می‌باشند، و حتماً برای کمال و وصول به منبع الحقائق و ذات حضــرت احدیــت باید از این مرحلــه عبور کنــد! و الا الی الابد در همین جا خواهد ماند!».

ادعــای واهــی معانــی مختلــف وحدت وجود!

«بــه هر حال وحدت وجود و وحــدت موجود، یازده تا چهارده تفسیر دارد. اینکه وحدت وجود یعنی چی، بعضی از معاصرین تا چهارده تا تفسیر هم رسانده اند.»

متاســفانه مدعای فوق نیز یکی از مدعاهای بسیار عوام فریب متصوفه اســت. کم‌ترین تأمل نشان می‌دهد حقیقت معنای وحدت وجود یک چیز بیش‌تر نیســت، و آن همین اســت که: آنچه موجود است حقیقتی واحد است که نه آغازی دارد و نه انجامی و نه ابتدایی دارد و نــه انتهایــی، و نه خالقی دارد و نــه آفریننده‌ای؛ بلکه همین حقیقت واحد هر لحظه به صورتی درمی‌آید و هر آن به شــکلی در تجلّی و ظهور اســت! ارائه تفســیرهای مختلف برای وحدت وجود امری کاملاً ظاهری است، نه درونی و محتوایی. این کار تنها برای ســرپوش گذاشتن بر مخالفت آشــکار عقیده وحدت وجود با عقل و شرع صورت گرفته است.

(برای دیدن پاســخ تفصیلی به مدعای باطل وحدت وجودیان، در مورد معانی مختلف وحدت وجود به مقاله وحدت وجود یا توحید؟ در همین شماره فصلنامه مراجعه کنید.)

«نمی شــود گفت کــه مرحوم علامه تمــام تعاریف وحدت وجود و موجود را غلط یا باطل می‌دانسته است.»

پس کاملا معلوم می‌شود که ایشان از مبانی و عبارات و تصریحات فلاسفه و عرفا و صوفیه در مورد همه چیز خدایی! و عینیت ذات خداوند با اشیا! هیچ خبری ندارنــد، یا اصلا عقیــده صحیح را نمی شناسند و یا اینکه اصلا عباراتی را که از ایشان نقل کرده ایم ندیده اند.

«جلوتــر کــه می‌آییــم بــه مرحوم ســید حیــدر آملی می‌رســیم. سید حیدر از عرفای بســیار بــزرگ ماســته و از شــاگردان فخرالمحققین است. ایشان از شخصیت هایی است کــه در عرفان عملی و ســیر و ســلوک جایگاه بســیار بلندی دارند و در تلفیق تشیع و عرفان نقش بسیار مهمی داشتند.»

عقاید و مشــرب ســید حیدر آملی مورد تأیید و استناد احدی از علما و فقها و متکلمان نامور و محوری شــیعه نیست و البته کسی که از مکتب بغداد و قم و اساطین مکتب شیعه بگریزد و در زوایای پنهان دنبال دستاویز بگردد باید هم چنگ به دامن امثال سید حیدر آملی بیندازد! مســلم اســت که آرا و نظریات شــیخ حیدر آملی در مورد تصوف و وحــدت وجود و ارادت به ابن عربــی مورد اعتنای احدی از ارکان و اساطین مکتب نبوده، بلکه در کتابهای تراجم ما به شدت به تصوف، و مشرب، و مداحی او و نسبت به دشمنان اهل بیت علیهم السلام، و خرقه، و نوشــتن شــرح فصوص ابن عربی ـ با این که در شرح خود بر فصوص ابن عربی، مطالب او را بسیار رد می‌کند ـ اعتراض شده است؛ و او را به عنوان صوفی، بلکه غالی در تصوف، و گول خورده تسویلات شیطان یاد کرده، و حتی ذکر شرح حال او در ضمن شرح حال علمای شیعه را امری شایسته خود ندانسته اند![۷۸]

«ســید حیــدر شــاگرد فخــر المحققین اســت. فخر المحققین اجازه‌ای به سید حیدر داده است با این تعبیر: سید حیدر زین العابدین ثانی اســت. ایشان را با امام سجاد علیه الســلام مقایسه می‌کند و امام ســجاد را زین العابدین اول معرفی می‌کند و سید حیدر را زین العابدین ثانی. شاید ما به خودمان اجازه ندهیم که یک غیر معصوم را در کنار معصوم بگذاریم و چنین لقبی بــه او بدهیم. ولی فخرالمحققین با

آن جلالت شأن و عظمت، سید حیدری را که شارح فصوص است، مؤلف کتاب جامع الاسرار است و وحدت وجودی به شدت متعصبی است و از مدافعین محی الدین است، زین العابدین ثانی لقب می‌دهد و می‌گوید من به شفاعت او در آخرت امیدوارم و امید است که مرا فراموش نکند و از من دستگیری کند. این دیدگاه بزرگان شیعه را در این دوره نسبت به عرفا نشان می‌دهد.»

عرفان طی مرحله ختم نبوت و ختم ولایت را از جمله شرائط استاد می‌شمارند؛ "روح مجرد" می‌گوید: «اگر استاد... خودش جمیع مراحل و منازل سلوک را در نوردیده نباشد، امکان تعلیم و تربیت را به مقصدی که ختم نبوت و ختم ولایت است و خودش طی ننموده و از اسرار و خفایای آن مطلع نیست ندارد».

بدون شک به کار بردن عبارات احترام آمیز در مورد اهل علم حتی در مورد عالمان عامه و پیروان مکتب سقیفه نشان از ادب نیکوی عالمان ما در راه و روش دارد، اما این مطلب را دلیل بر تأیید عقاید ایشان دانستن کاملا غیر منطقی است و اصلا دلیلی وجود ندارد که فخر المحققین حتی مطالب صوفیانه شیخ حیدر آملی صوفی مزاج را دیده باشد تا چه برسد به اینکه آنها را تأیید کرده باشد!

ما متن اجازه مرحوم فخر المحققین را خواهیم آورد که در آن عبارت امام زین العابدین ثانی وجود ندارد، البته برای صوفی مسلکان که هر بوق قلی شاهی را قطب عالم وجود و بلکه خدا می‌دانند پذیرش این مطلب بسیار ساده است که غیر معصوم را ثانی معصوم بدانند، اما با عقل نمی‌سازد که عالم با معرفت شیعی در مورد کسی ـ هر چه هم با فضل و کمال باشد ـ مثلا بگوید: امیر المؤمنین ثانی! یا امام حسین ثانی! یا امام صادق ثانی! یا امام عصر ثانی! است.

مرحوم صاحب الذریعه فرموده‌اند که شخصی که فخر المحققین به او اجازه روایت مسائل مدنیات را داده، و او را مدح بلیغی کرده‌اند ممکن است که شخص دیگری غیر از سید حیدر آملی صوفی باشد:

«ورأینا أیضا فی ضمن المجموعة المشار إلیها مسائل مهنا بن سنان المدنی للعلامة الحلی المعروفة بالمسائل المدنیات مع جواباتها، وعلی ظهرها بخط فخر الدین ولد العلامة إجازة للسید حیدر بن علی بن حیدر العلوی الحسینی بروایة المسائل المدنیات المذکورة عنه عن أبیه العلامة مدحه فیها مدحا بلیغا وهذه صورتها.

بسم الله الرحمن الرحیم هذه المسائل وأجوبتها صحیحة سئل والدی عنها فأجاب بجمیع ما ذکرها هنا وقرأتها انا علی والدی قدس الله سره ورویتها عنه، وقد أجزت لمولانا السید الامام العالم العامل المعظم المکرم أفضل العلماء واعلم الفضلاء الجامع بین العلم والعمل شرف آل الرسول مفخر أولاد البتول سید العترة الطاهرة رکن الملة والحق والدین السید حیدر ابن السید السعید رکن الدین علی بادشاه ابن السید السعید رکن الدین حیدر العلوی الحسینی أدام الله فضائله وأسبغ فواضله ان یروی ذلک عنی عن والدی قدس الله سره، وان یعمل بذلک و یفتی به و کتب محمد بن الحسن بن یوسف بن علی بن المطهر الحلی فی أواخر ربیع الآخر لسنة ٧٦١ والحمد لله تعالی وصلی الله علی سید المرسلین محمد النبی و آله الطاهرین.

واستظهر صاحب الذریعة ان صاحب المسائل التی سال عنها فخر الدین و أجابه عنها هو غیر الذی اجازه فخر الدین ان یروی المسائل المدنیة عنه عن أبیه لتصریح الأول فی توقیعه انه آملی وعدم ذکر فخر الدین وصف الآملی فی اجازته للثانی روایة المسائل المدنیة مع کونه من الأوصاف الظاهرة له وکونه معروفا به ویمکن ان یکون سقوط لفظ الآملی من سهو القلم منه أو من النساخ والله اعلم ... وقال صاحب الذریعة... استدل علی تغایرهما بوصف أحدهما بالآملی وعدم وصف الآخر به وکیف کان فالظاهر تغایر الرابع والسابع ومغایرتهما لصاحب العنوان کما ستعرف.»[٧٩]

سید حیدر به دستور فخر المحققین کتاب نفیسی در مورد علت سکوت أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام نوشته است، لذا امکان دارد که فخر المحققین به خاطر این کتاب و بدون این که از انحرافات صوفیانه او اطلاعی داشته باشد او را مدح کرده باشد.

«ابن بطوطه می‌گوید، من وارد نجف که شدم، در مقابل حرم امیرالمؤمنین خانقاه‌های بسیار زیادی بود و مدارسی بود که طلاب شیعه و صوفیه شیعه در اینها ساکن بودند و کسانی که می‌خواستند به حرم مشرف شوند، این طلاب شیعه و صوفیه که متولی امر حرم امیرالمؤمنین بودند، اینها را راهنمایی و پذیرایی می‌کردند برای آنها اذن دخول می‌خواندند.»

بدون شک در هر دوره‌ای در تمامی مذاهب و ادیان افرادی، وجود داشته و دارند که از عالمان حقیقی فاصله گرفته و از عقاید صحیح مکتب و مذهب اطلاعی ندارند و راهی بتکده و میکده و خانقاه که بدتر از آن دو است می‌شوند ولی اگر کسی عمل آنها را دلیل بر تأیید عالمان مکتب بداند چه می‌توان به او گفت؟!

«شهید اول در سلسله اساتیدشان، از سید تاج الدین ابن معیه به عنوان بزرگترین استاد نام می‌برند. ... اگر به عمده الطالب فی انساب آل ابی طالب نگاه کنید که کتابی است تألیف شاگرد سید تاج الدین، ایشان به اسم سید تاج الدین که می‌رسد، یک صفحه در مورد مناصب اجتماعی سید صحبت می‌کند. می‌گوید، سید تاج الدین بزرگ صوفیه عراق و بزرگ فتیان عراق بود. کسی خرقه تصوف یا لباس فتوت در عراق نمی‌پوشید مگر به اذن

سـید تاج الدین. ... بر خلاف اینکه شما می‌بینیـد خیلی اوقات مخالفین فلسـفه و عرفان می‌گویند خرقه در بین شـیعه نبوده است و سلسله و خانقاه نبوده است، آنقدر در آن دوران این مسـائل رسـمی بوده است که می‌گوید هیچ کسی خرقه صوفیه یا لباس فتوت بدون اذن ایشـان در کل عراق نمی‌پوشید مگر کسانی که از ایشان اذن داشته باشند. به برخی اذن می‌داد که خرقه تصـوف بر تن دیگران کنند.»

بدون شـک در مورد بحـث ما تنها نظـر متخصصان در علوم و معارف اهل بیت علیهم السـلام مورد اعتنا است نه نسـابه های ذوالفضائلی کـه حتی یک نوشـته هم در کلام و معارف اهل بیت علیهم السلام ندارند!

مرحوم شـیخ حر می‌فرماید: «السید تاج الدین أبو عبد الله، محمد بن القاسم بن معیـة الحسـنی الدیباجـی: فاضل، عالـم، جلیل القدر، شـاعر، أدیب، یروی عنـه الشـهید، وذكر فی بعـض إجازاته أنـه أعجوبة الزمان فـی جمیع الفضائل والمآثر.»[۸۰]

و هیچ نشـانی از نسـبت ایشان به تصوف در میان نیست.

«فتوت هم داسـتانی طولانی دارد. در قرن هفتم یک تشـکیلات فتوت داشتیم و یک تشکیلات تصوف. افرادی کـه تازه کار بودنـد، اول می‌رفتند وارد تشـکیلات فتوت می‌شدند که خودشان می‌گویند، نهایه الفتوه بدایه التصوف. مدتی در فتوت بودند. فتوت کلاه و شال مخصوص داشته است ولی لباس مخصوص یعنی خرقه نداشتند.»

خوب اسـت داستان فتوت را از زبان ملا صدرا و حلاج اولیای تصوف و عرفان بشنوید. ملا صدرا می‌نویسد:

«بدان که همه چیز در عالم اصلش از حقیقت الهی، و سـرش از اسـم الهی اسـت، و این را جز کاملان نمی‌شناسند!...حلاج گفته اسـت که "فتوت" هرگز راست نیامد مگر در مورد محمد [صلی الله علیه و آله و سلم] و ابلیس! گویا (حلاج) می‌خواهد بگوید که این دو تا مظهر، در باب خود کامل شده‌اند که یکی مظهر اسم محبت خدا شـده، و دیگری مظهر اسـم قهر و خشم خدا!!... چرا که خدا مجمع موجودات، و محل بازگشـت همه چیز اسـت، و همه اشـیا مظاهر اسـما و محل‌های تجلـی صفات اویند!

پس همان خدایی که در ظاهر شـیطان را به سـجود امر نموده اسـت که گفته: اسْجُدُوا لِآدَمَ، در پنهان او را از سجده بر غیر خود نهی فرموده است (!) و خودش هم به شـیطان استدلال بر ترک سجده در مقابل خدا را آموخته اسـت که گفته: أَ أَسْـجُدُ لِمَـنْ خَلَقْتَ طِینـاً! حبیب من ایـن چیزها را خوب بفهم که به مطالبی رسـیدیم که اذهان این‌ها را نمی‌فهمد، و دسـته احمق‌ها و دیوانه‌ها از شـنیدن این اسـرار به جنب و جـوش می‌آیند و بفهم سخنی را که گفته است: همانا نور شـیطان از نار عزت خداست، و اگر نور شیطان ظاهر می‌شـد همه خلایق او را می‌پرستیدند!»[۸۱]

اهل عرفان وصول به معرفت و توحید خداوند متعال را، بدون واسطه بودن پیامبر و امام جائز و ممکن دانسته، و غافـل از اینکـه حجاب‌هـای نور، همان انوار مقدس معصومین علیهم السـلام می‌باشـد، و توحیـدی کـه از غیـر طریق ایشـان حاصل شـود عین شرک است، می‌گویند: «والدم علامه سـید محمد حسـین طهرانی به طور مکـرر می‌فرمود که آیت الله انصاری در سال‌های آخر عمرش به تمام مراحل سـیر و سـلوک رسیده بودنـد، و هیـچ حجـاب ظلمانـی و نورانـی بین ایشـان و خداوند وجود نداشـت، و حقـاً بـه مقام لقـاء الله کـه آرزوی عارفـان اسـت رسـیده بـود. آیت الله نجابـت در مورد مقام توحیـدی ایشـان می‌فرمودنـد که: آیـت الله انصاری بسـیار قوی بود و اسـتادم عارف بزرگ آیت الله میرزا علی قاضی طباطبائی می‌فرمودند که آیت الله انصاری مسـتقیماً توحید را از خداوند گرفته اند!... او تنها کسی اسـت که مسـتقیماً توحید را از خدا گرفته است!».

«مدتـی در وادی فتـوت بودنـد. شـروطی بـا آنهـا می‌کردنـد. اگـر این شـروط اخلاقـی را مراعـات می‌کردند بعداً ترقـی می‌کردند و به آنها خرقه تصـوف می‌دادند و وارد تشکیلات تصوف می‌شدند.»

حال که معنای "فتوت" را که به قول ایشـان مقدمه و ابتدای تصوف است از زبان حلاج شناختید، خواهید دانست که "تصوف" که نهایت فتوت است چه خواهد بود!

تحریف حکم وقف بر صوفیان

«شـهید اول در کتاب وقف دروس یک تعبیری دارند که این مطلب را کاملاً نشان می‌دهد. ایشان در این کتاب می‌گوینـد که اگر کسـی مالی را بر صوفیـه وقف کرد، به چه کسانی باید داد؟ شـما مستحضرید که در کتاب وقف، وقتی مالی بر کسی وقف می‌شود، باید به کسانی بدهند که انصراف عرفی به همانها دارند.»

اولا شـهید رحمه الله می‌فرماید که اگر بر ذمی هم وقف کنند باید به همانها داده شـود زیرا واقف از نظر خودش ایشـان را قبول دارد، لابد شـما از این جا استدلال می‌کنید که مرحوم شهید عقاید ذمی‌ها را هم قبول دارد!

شیخ بهایی علیه الرحمة در باره فلسـفه ـ تا چه رسد به تصوف! ـ می‌فرماید:
«کسـی که از مطالعـه علوم دینی اعـراض نماید و عمرش را صـرف فراگیری فنـون و مباحث فلسـفی نمایـد، دیـری نپاید که هنـگام افـول خورشـید عمرش زبان حالش چنین باشد:
تمـام عمر بـا اسـلام در داد و سـتـد بودمکنون می‌میـرم و از من بت و زنّار می‌ماند»

«ایشـان می‌گوینـد، اگـر مالی بر صوفیه وقف شـد «والصوفیه المعرضون عن الدنیا المشتغلون بذکر الله» هستند. کسـانی که از دنیا اعـراض کردند و به ذکر خدا مشـغولند، این پول به آنها داده شود.»

همان طور که خودتـان اقرار دارید مرحوم شـهید به صراحت شرط کرده‌اند که باید عقاید حقه داشـته باشند و البته اگر چنین شـخصی پیدا شـد که عقاید وحدت وجود و جبر و تشـبیه و... نداشته باشـد و انسان سـاده لوحی هم پیدا شد و نفهمید و چنین وقفـی کرد قطعا باید آن را بـه اهل اعراض از دنیا و اشـتغال به آخرت داد. عبارت "معرضون از دنیا و مشتغلین به ذکر خدا" در کلام مرحوم شهید، تعریف صوفیه نیست، بلکـه به قرینه شـروطی که ذکر فرموده اسـت، تعریض به بطلان طریق آنها، و حرمت دادن مال وقف شـده به ایشـان است، و اشعار به ایـن دارد که وقف باید از صوفیه منحرفه برگردانده شـود، و به غیر آنها که "معرضون از دنیا و مشـتغلین به خدایند" و دارای عقاید صحیح باشـند داده شود. بنابر این روشن می‌شود که مرحوم شهید، صوفیه را حتی به اندازه اهل ذمه هم قبول ندارند!

«بعد یک فرض فقهی مطرح می‌کند و می‌گوید آیا هر کس که خرقه داشته باشد؟ و جواب می‌دهد که این محل تأمل است.»

این مطلب کذب اسـت. زیرا مرحوم شهید بر عکس می‌فرمایند که اصلا داشتن خرقه شرط نیست نه اینکه در شرط بودن آن تأمل است!

«و می‌پرسـد آیا هر کس که شـیخی داشـته باشد و پاسخ می‌دهد که این هم محل تأمل است.»

ایـن هم کذب دیگری اسـت. زیـرا مرحوم شـهید بر عکس می‌فرمایند که اصلا داشتن شیخ شرط نیست.

«آیا شـرط اسـت که حتماً در خانقاه باشد و یا اگر در خانقـاه هم نبود مال وقف بـه او تعلق می‌گیرد؟ همینطور فروضی را مطرح می‌کند.»

بلکه مرحوم شهید بر عکس می‌فرمایند که اصلا محل سکونت شرط نیست.

«و سپس می‌گوید، به نظر مـا باید از صوفیه‌ای باشـد که عقاید حقه دارد. از صوفیه باطله نباشـد. این نشـان می‌دهد که شهید نسـبت به اصل تصوف مشکلی ندارند.»

اینـک ما نص کلام مرحوم شـهید را می‌آوریـم تا نسـبت‌های خلاف واقع و خطاهای ایشـان در اسـتدلال و فهم مطلب مرحوم شهید کاملا روشن شود:

«ولو وقفـه الذمی جاز، لاقراره علی معتقده.»[۸۲]

«ولـو وقف علـی الفقهـاء و قصد المجتهدین أو من حصل طرفا من الفقه فـذاک وإن أطلق حمل علـی الثانی و المتفقهة الطلبة فی الابتداء أو التوسـط أو الانتهاء ما داموا مشتغلین بالتحصیل. و الصوفیة المشـتغلون بالعبـادة المعرضون عن الدنیا. و الأقرب اشـتراط الفقـر والعدالة فیهـم، لیتحقق المعنـی المقتضی للفضیلـة. و أولی منه اشـتراط أن لا یخرجوا عن الشـریعة الحقة. وفی اشتراط ترک الخرقة [الحرفة] تردد، ویحتمل استثناء التوریق و الخیاطة، وما یمکن فعلها فی الرباط. ولا یشـترط سکنی الرباط، ولا لبس الخرقة من شیخ، ولا زی مخصوص.»[۸۳]

با توجه به توضیحاتی که دادیم بطلان مدعای آقای شـعرانی (که مطالب مرحوم خواجه را نیز در کتاب تجرید به عنوان ترجمه و شرح تحریف نموده اند) هم معلوم می‌شود که گفته اند:

«شـهید رحمه الله در وقف دروس بر صوفیه شـرائط صوفی و خانقـاه را ذکـر کرده تا وقف بر آنها صحیح باشـد... مقصود از ذکر تفصیـل آن بود که بدانـی تنفر مردم عهد ما از تصوف برای اعمال زشـتی است که بیشـتر آنان ابا ندارند و علمی که مؤسس آن علی علیه السلام باشد ضلال نیست.»[۸۴]

بدیهی است چنان که توضیح دادیم مرحوم شهید هرگز مطلبی را به عنوان شـرایط وقف بر صوفیه بیان نکرده، بلکه فرموده است که اگر کسـی بر صوفیه وقف کرد باید به کسـانی داد که اهل زهد و اشـتغال به عبادت باشند، و این سخن کنایه از این است که نباید به صوفیه که انحرافات و عقاید آنها معلوم اسـت داده شـود. و نیز تصوف، بدعت آشکار در دین است و هرگز به امیر المؤمنین استنادی ندارد، بلکه این صوفیه و این منحرفانند که برای رواج کالای فاسد خویش، خود را به امامان معصوم علیهم السلام می‌بندند!

«اگـر به مقدمه دروس شـهید اول مراجعـه بفرمایید ...ایشان در آنجا می‌گوید که فکر نکنید که تصوف عبارت اسـت از یک تسبیح و عصا. تصوف عبارت است از بندگی کردن، اطاعت کردن. اینها کاملاً نشان می‌دهد که تصوف

در آن دوره به عنوان یک مکتب رسمی بوده است و از آن هم دفاع می‌کند.»

اشعار مرحوم شهید در این باره چنین است:

«بالشوق والذوق نالوا عزة الشرف
لا بالدلوف ولا بالعجب والصلف

ومذهب القوم أخلاق مطهرة
بها تخلقت الاجساد فی النطف

صبر وشکر وإیثار ومخمصة
وأنفس تقطع الأنفاس باللهف

والزهد فی کل فاق لا بقاء له
کما مضت سنة الأخیار فی السلف

قوم لتصفیة الارواح قد عملوا
وأسلموا عوض الأشباح للتلف

ما ضرهم رث أطمار ولا خلق
کالدر حاضرة مخلوق الصلف

لا بالتخلق بالمعروف تعرفهم
ولا التکلف فی شئ من الکلف

یا شقوتی قد تولت أمة سلفت
حتی تختلف فی خلف من الخلف

ینحقون تزاویر الغرور لنا
بالزور والبهت والبهتان والسرف

لیس التصوف عکازا ومسبحة
کلا ولا الفقر رؤیا ذلک الشرف

وإن تروح وتغدو فی مرقعة
وتحتها موبقات الکبر والشرف

و تظهر الزهد فی الدنیا و انت علی
عکوفها کعکوف الکلب فی الجیف»[۸۵]

چنان که روشن است مرحوم شهید در این اشعار هیچ گونه تعریف و تمجید و تأییدی از خصوص صوفیه ندارد، بلکه به شدت ایشان را مورد تعریض و نکوهش قرار داده، و آنان را در زیر خرقه خود اهل کبر و گناهان کبیره شمرده، و مانند سگهایی دانسته است که بر جیفه دنیا معتکفند!

«در ادامه به ابن فهد حلی می‌رسیم. او جزو بزرگان صوفیه است. شخصیت بسیار ممتازی است.»

این نسبت نیز از اساس آن کذب و دروغ است. در شرح حال این بزرگوار می‌خوانیم:

«الشیخ جمال الدین أحمد بن فهد الحلی: فاضل، عالم، ثقة، صالح، زاهد، عابد، ورع، جلیل القدر، له کتب منها: المهذب ـ شرح المختصر النافع ـ وعدة الداعی، والمقتصر، والموجز، وشرح الألفیة ـ للشهید ـ والمحرر، والتحصین، والدر الفرید ـ فی التوحید ـ یروی عن تلامذة الشهید.» (الشیخ الحر فی تذکرة المتبحرین) که هیچ نامی از تصوف انحرافی ایشان در میان نیست.

«شخصیت بعدی شهید ثانی است که جزو فقهای خمسه ماسه و جزو کسانی است که عارف به تمام معناست و یک وحدت وجودی بسیار قوی است. ایشان در منیه المرید می‌گوید، اگر خواستی باطن قرآن را بفهمی و به نهایت هدف علوم برسی، به سراغ کتاب تأویلات ملا عبدالرزاق کاشانی برو. تأویلات ملا عبدالرزاق کاشانی همان کتابی است که امروزه در بیروت به اشتباه به اسم تفسیر محی الدین عربی چاپ شده است. این کتاب آنقدر شبیه آرای محی الدین است که به اسم تفسیر محی الدین اشتباهاً چاپ شده است. تمام این کتاب از اول تا آخر بر اساس وحدت وجود است و پر از تأویلات عرفانی بسیار غلیظ است. ایشان (شهید ثانی) می‌گوید، نهایت سیر یک طلبه، فهمیدن کتاب ملا عبدالرزاق است.»

شهید ثانی رحمه الله تعالی در کتاب منیة المرید و غیر آن، هیچ گونه تعریف و تمجیدی از صوفیه نفرموده است، و آن چه که در مورد کتاب تأویلات عبد الرزاق کاشانی به وی نسبت دادند از اساس آن کذب و تهمت است، بلکه مرحوم شهید در منیة المرید با نوعی تعریض از کتاب تأویلات یاد کرده، و هیچ گونه تعریف یا تأییدی نسبت به این کتاب ضاله ندارند.

شهید ثانی رحمه الله تعالی حتی فلاسفه را کافر می‌داند[۸۶] تا چه رسد به صوفیان که علاوه بر انحرافات و بدعتهای اختصاصی خود،

علی‌رغم این‌که برخی بدون تأمل مرحوم خواجه نصیر الدین را به عنوان فیلسوف می‌شناسند و می‌شناسانند، مراجعه به کتاب تجرید الاعتقاد وی که مهم‌ترین کتاب اوست، و وی آن را به عنوان عقاید برهانی خود نگاشته است کاملا نشان می‌دهد که وی از بزرگ‌ترین مدافعان آرای برهانی و وحیانی کلامی، و از مخالفان سرسخت آرای موهوم فلسفی مانند اعتقاد به قدم و ازلیت عالم، قاعده الواحد و صدور عالم از ذات باری تعالی، جبر، و... می‌باشد.

تمامی ضلالتها و عقاید باطل فلاسفه را هم دارند.

«مجلسی دوم با شـــهید قریب العهد است و می گوید، شـــهید از صوفیه بود و اهل معرفـــت و عرفان بود. عبارات دیگـــری هم در منیة المریـــد دارد که اگر بخواهیم تفصیلا وارد شویم، وقت نیست.»

باز هم کذب و دروغ!

شیخ بهایی و تصوف

«در این دوره کســان دیگری هم هستند مثل شـیخ بهایی که تصوفش اظهر من الشمس است و احتیاج به توضیح ندارد.»

شیخ بهایی علیه الرحمة در باره فلسفه ـ تا چه رسد به تصوف! ـ می‌فرماید:
«کســـی که از مطالعـــه علوم دینی اعـــراض نماید و عمرش را صرف فراگیری فنون و مباحث فلسفی نماید، دیری نپاید که هنگام افول خورشید عمرش زبان حالش چنین باشد:
تمام عمر با اســـلام در داد و ســـتـد بودمکنون می‌میرم و از من بت و زنّار می‌ماند»
و می‌گوید:
«ای کرده به علم مجازی خوی
نشنیده ز علم حقیقی بوی
سرگرم به حکمت یونانی
دل سرد ز حکمت ایمانی
یک در نگشود ز مفتاحش
اشکال افزود ز ایضاحش
راهی ننمود اشاراتش
دل شاد نشد ز بشاراتش
تا کی ز شفاش شفا طلبی
وز کاسه زهر دوا طلبی
تا چند چو نکبتیان مانی
بر سفره چرکین یونانی
تا کی به هزار شعف لیسی
ته مانده کاسه ابلیسی
سؤر المؤمن فرموده نبی
از سؤر ارسطو چه می‌طلبی؟
سؤر آن جو که به روز نشور
خواهی که شوی با او محشور
سؤر آن جو که در عرصات
ز شفاعت او یابی درجات
تا چند ز فلسفه ات لافی
وین یابس و رطب به هم بافی
رسوا کردت به میان بشر
برهان ثبوت عقول عشر
در سر ننهاده به جز بادت
برهان تناهی ابعادت
وآن فکر که شد به هیولا صرف
صورت نگرفت از آن یک حرف
علمی که مسائل او این است
بی شبهه فریب شیاطین است
تا چند دو اسبه پیش تازی
تا کی به مطالعه اش نازی
وین علم دنی که تو را جانست
فضلات فضایل یونان است
خود گو تا چند چو خرمگسان
نازی به سر فضلات کسان
تا چند ز غایت بی دینی
خشت کتبش بر هم چینی؟
اندر پی آن کتب افتاده
پشتی به کتاب خدا داده
نی رو به شریعت مصطفوی
نی دل به طریقت مرتضوی
نه بهره ز علم فروع و اصول
شرمت بادا ز خدا و رسول»[87]

و مرحوم شیخ علی اکبر نهاوندی در باره وی می‌نویسد: «روزی شـــیخ بهایی به یکی از شاگردان خود که تعداد آنها به چهارصد نفر می‌رسید گفت: امشب به منزل ما بیا. آن شخص می‌گوید: من امتثال کردم و رفتم، کم کم ارکان دولت صفوی آمدند و همه صوفی بودند. پس شیخ بهایی کسوت خرقه درویشی پوشیده و سرحلقه اهل ذکر شـــد، و آنها مشغول ذکر شـــدند، به فاصله یک ساعت آنها را جذبه گرفت و از دهان آنها کف می‌ریخت، و روی زمین افتادند! جز شیخ که در حال عادی باقی ماند. پس شیخ بهایی فرمود: تو را آوردم که ببینـــی من بیچاره در این زمان مبتلا شـــده ام که شاه و درباریان همه اهل تصوف هســـتند، ناچار شـــدم از این راه وارد شـــوم، شاید کم کم آنها را هدایت کنم.»[88]

"علامه حلی" در کتاب "کشف الحق و نهج الصدق" می‌فرماید:
«برخـــی صوفیان ســـنی مذهب گفته انـــد: "خداوند نفس وجود اســـت، و هر موجودی همان خداست". و این مطلـــب عین کفـــر و الحاد اســـت. و حمد مر خدایی را که ما را به پیروی از اهل‌بیت علیهم‌السلام ـ نه پیروی از نظـــرات گمراه کننـــده ـ فضیلت و برتری بخشید.»

مجلسی اول و

دوم و تصوف

«شـخصیت دیگری که مقداری مظلوم واقع شـدند، مرحـوم مجلسـی اول هسـتند. مجلسـی اول ... در تمام آثارشـان هم از تصوف به شدت دفاع می‌کنند. ایشان جزو صوفیه و عرفای خیلی غلیظ هم هسـتند. کتابی اسـت به اسـم اصول فصول التوضیح که مناظرات مجلسـی اول با ملا طاهر قمی است. اگر کسی خواست شخصیت مجلسی اول را بشناسـد به این کتاب مراجعه کند. ایشـان در این کتاب از جنید و شبلی و بایزید و محی الدین به شدت دفاع می‌کنـد. می‌گوید هر بیتی از مثنوی مولوی گلشـن کامل است. حرف محی الدین را کسـی نمی‌فهمد. باید ریاضت کشـید تا فهمید. بـی خودی اظهار نظـر نکنید. از وحدت وجـود دفاع می‌کنـد. از خرقه و همه امور دفـاع می‌کند. مجلسـی اول در زمان خودش در کنار صوفیه جایگاه قابل اعتنایی داشته است و لیکن چون مصادف با شروع نهضت اخباری گری اسـت، با ایشان خیلی مبارزه کردند. میر سید محمد میر لوحی جزو کسـانی اسـت که در حوزه اصفهان با ایشـان به شـدت مبارزه می‌کرد که داستان طولانی‌ای دارد. کتاب‌های متعددی در رد ایشان نوشت و تعابیر بسیار تندی در مورد ایشـان دارد که پر از اهانت اسـت. و دستور داد کـه قبر جد ایشـان ابو معین را کـه از صوفیه بود (جد مجلسـیین اول و دوم) در اصفهان خراب کنند. با ایشـان مبارزات زیادی کردند ولی مجلسـی اول کوتاه نیامدند و تا آخر عمر هم بر همین مبنا ماندند.»

مرحوم شـیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعة، در مورد بی اعتباری و مجهـول و مغرضانـه بودن تألیف کتاب "اصـول فصول توضیح" می‌نویسـد: «کتاب "توضیح المشربین" فارسی و دارای بیست و سه بـاب، و هر باب دارای چهار فصل اسـت کـه از تألیفات نیمه دوم قرن یازدهم اسـت و مؤلف آن مشـخص نیست! و خصوصیات آن را تنها از مختصر آن که موسـوم به "أصول فصول توضیح" اسـت می‌شناسـیم که بعد از گذشـت مدت اندکی از زمان تألیف "توضیح المشربین" تألیف شده است؛ و ما به طور مختصر مطلب را در (ج ۲ ص ۲۰۰) بیان داشـتیم، و در آنجا قول میر لوحی را بر اساس آنچه در کتاب "السـهام المارقة" آمده است بدون اینکه خود کتاب را دیده باشـیم حکایت و تضعیف کردیم، ولی پس از آن شـیخ محمد علی معلم حبیب‌آبادی اصفهانی خصوصیات نسخه کتاب "أصول فصول التوضیح" را کـه در کتابخانه مولانا أبی المجد الرضا معروف به آغا رضا اصفهانی موجود است برای ما نگاشت، و ملخص آن این است که کتاب "أصول الفصول" فارسی است، و مؤلف آن اسم و رسم خود را مخفـی کرده... و خلاصه... مؤلف کتاب "أصول فصول التوضیح" از جهت اسم و وصف، شخصی مجهول است، و این شخص مطالب را از مؤلف کتاب "توضیح المشربین" نقل کرده است که البته مؤلف "توضیح المشـربین" نیز مثل خود او مجهول الاسم و الوصف است! و شـخص مجهول دوم، متن رسـالة "رد بر صوفیة" را از شـخص سـومی نقل کرده اسـت که او نیز مجهول ثالث است! و حواشی‌ای را که به مولی محمد تقی مجلسـی نسـبت داده است در آنجا نقل کرده... پس اینکه فقط نام مجلسـی را آورده و از آوردن نام بقیه خود را به کوری زده اسـت نشان می‌دهد که در تألیف کتاب اعمال غرض شده است، و تنها علت تألیف این بوده است که این حواشی را به نام مولی محمد تقی مجلسـی انتشاردهند! با اینکه به شهادت تصانیف وی، و به بیان فرزندشان علامه مجلسی، و شناختی که ما به أحوال مجلسـی اول از جهت تصانیفشان در علم حدیث و ترویج آن، و شرح احادیث و نشر آن، و ملتزم بودنشان به تهذیب نفس به تخلیه و تحلیه، و مجاهدت با نفس در سـیر إلی الله تعالی بر اساس آن چه که در شرع اقدس نه بر طریقه صوفیه امر شده است، ساحت ایشـان از نسـبت به تمامی این مطالب منزه اسـت، همان طور که شـیخنا النوری در الفیض القدسی در (ص ۲۳) به جمیع این مطالب اشـاره نموده اسـت. بنا بر این مظنون این است که همانطور که در نجوم السـماء (ص ۶۴) ذکر کرده است این حواشی، نوشته شده بر حاشیه رساله ردی است که از بعضی از معاصرین مؤلف رسـاله است و نام خـود را مخفـی نمـوده، و آن را یـا بـرای ترویج مطالـب خـود و جلـب اعتمـاد خوانندگان بـه مجلسی نسـبت داده اسـت، و یـا اینکـه قصد کرده در حـق ایشـان عیبی احداث کرده باشـد! پس از آن میر لوحـی که با مجلسـی میانـه خوبـی نداشـت خیال کرده که آن حواشـی واقعـاً از مجلسی است! لذا در بین مردم شـایع شـد که میر لوحی مدعی است که هزار نسخه از آن در اصفهان وجود دارد! لکن شـاهد فسـاد این مدعا این است که محدث سـماهیجی که کلامش می‌آیـد و ماهر متبحر مطلع بر أحـوال مصنفین و مصنفات اسـت و نزدیک به عصر ایشـان بوده

> **اشـکال مـا از همان ابتدا تـا انتهای فلسـفه مشـاء می‌باشـد که عالم را صـادر از ذات خدا دانسـت و عقول مجرده‌ای درسـت کرد کـه به دلیل عقلـی و نقلـی و برهانـی، تمامـش اوهام اسـت. و اشـکال مـا از همان ابتـدا تـا انتهای فلسـفه اشـراق و حکمـت متعالیه اسـت کـه تصریح نمودنـد عالـم عین ذات خدا اسـت و... هیـچ کدام از این مکاتب حرفی غیـر از دیگری ندارنـد، در جوهره و متـن اعتقاداتشـان فرقی نیسـت و تنها در اسـم فرق دارند. اگر فلسفه مشـاء تنها بیسـت درصد به مطالب خلاف شرع و عقل تصریح می‌کرد و می‌گفت تنهـا عالم مجردات از ذات خدا صادر شده است ملاصدرا آمد و گفت تمام عالم عین ذات خداست!**

است حتی یک نسـخه از آن را در تمام طول عمر خـود تا نزدیک وفاتش ندیده است! و اما رسـاله رد بر صوفیه هم که اسـم مؤلف آن ذکر نشده است مظنون این اسـت که تألیف مولی البارع محمد طاهر بن محمد حسـین شیرازی نجفی قمی متوفی در قم در (۱۰۹۸) باشـد به جهت مشـابهت مضامین آن با مضامین کتاب "حكمة العارفين" که ایشـان آن را به عربی نوشـته اند... و شیخ حر در أمل الآمل، رساله الفوائد الدينية في الرد علی الحکمـاء و الصوفیـة را از تصانیف وی بیان داشـته اسـت که منطبق با همین رساله می‌باشد.»[۸۹]

نیـز در الذريعة إلی‌تصانيف الشـيعة، در همین باره می‌نویسـد: «همان طور که در نجوم السماء نگاشته است: از سایر کتب مجلسی اول معلوم است، و مجلسی دوم نیز انکار نموده است، بنابر این شاید بعضی از صوفیان این کتاب را نوشـته‌اند و به مجلسـی نسبت داده اند. سـپس بعضی از اصحاب ما این ردی را که منسـوب به مولی محمد طاهر اسـت نوشـته، و ردی را که منسوب به مجلسی است در حاشـیه آن اضافه کرده، و مولی محمد طاهر برای بار دوم بر آن رد نوشـته است، سپس آن شخص این سه تا را در یک مجلد جمع کرده، و نام آن را "أصول فصول التوضیح" گذاشـته است! نسخه‌ای از آن در کتابخانـه أبـی المجد الرضا در أصفهان موجود اسـت که أول آن بعد از خطبه مختصری چنین اسـت: چون دیدم که بسیاری از شـیعیان و دوسـتان علی بن أبی طالب بنا بـر نادانی و بیگانگی از أهـل علم، فریب جمعی از غـولان راه دین خورده، نعره کردن و دست زدن و برجسـتن و چرخیدن و عشق‌بازی با مردان را عبادت و طاعت پنداشته...

بسیار بعید اسـت که مولی محمد طاهر عالم عارفی که حدودا سی سال بعد از مجلسی مرده است ردی بر مجلسی در حال حیات او بنویسد، و به او چنین جسارت کند که به او نسبت غلط و دروغ و ادعای باطل و إیجاد بدعت و أمثال آن بدهد، و ناسزا و شتمی انجام دهد که از کارهای عوام پست است.[۹۰]

در تحقیقی دیگر آمده است:

«میرلوحـی، در ذیـل حدیث ۳۹ کفایة المهتـدی، محمد تقی مجلسـی را متهم به تصوف می‌کند و دلیل آن را توضیح المشربین و اصول فصول التوضیح می‌داند... در برابر این ادعاهای میرلوحی، نظـر دیگری نیز وجود دارد. آقا بزرگ تهرانی می‌نویسـد: ردی که به محمد تقی مجلسـی نسبت داده شـده از صوفیه است که به نام وی نشـر داده اند. وی از نجوم السـماء نقـل می‌کند: این کتاب بر خلاف اندیشـه‌های مجلسـی در دیگر کتابهای وی است و پسرش علامه مجلسـی نیز، پدرش را از چنین اندیشه هایی بری می‌داند و

شیخ الفلاسـفه ابوعلی سینا، عمر را از امیرالمؤمنیـن علی علیه السـلام عاقل‌تر می‌داند و می‌گوید: «اگر امر امامت و خلافت دائر بین دو نفر شد که یکـی عاقل‌تر و سیاسـت‌مدارتر باشـد و دیگـری عالم‌تـر، بایـد آن کس که عاقل‌تر اسـت مقدّم شـود، و آن کـس که عالم‌تر اسـت وزیر و کمک‌کار او گردد، همان‌طور که عمر و علی چنین کردند!»

این نقد را برخی از صوفیان نگاشته و به وی نسبت داده اند. آقا بزرگ تهرانی در جای دیگر نیز این انتساب را رد می‌کند و می‌نویسد: (هدف اصلی از این نگارش، نسـبت دادن این حواشـی به مجلسـی اول بوده اسـت. با این که سـاحت وی، از این گونه مسـائل به دور اسـت و ما می‌دانیـم کـه وی، تـلاش فراوانی در گسترش حدیث و شرح آن داشته است. او، پای بند بـه تهذیب نفس و تخلیه و تجلیـه و مجاهده با آن بوده اسـت، امّا برابر آنچه در شـرع رسیده نه بر اساس روش صوفیه... میرلوحی که نسبت به مجلسـی بد گمان بوده، پنداشـته این حاشیه‌ها را در واقع، مجلسی اول نوشـته و در میان مردم منتشـر سـاخته اسـت.) و این ادعای میرلوحی را که هزار نسـخه از آن در سپاهان است، رد می‌کند؛ زیرا شیخ عبدالله سماهیجی (م.۱۱۳۵) شیخ الاسلام اصفهان، در مسأله ۱۵ کتاب (النفحة العنبرية) خودکه درباره صوفیه اسـت، می‌نویسد: (شـماری از انسانهای امین و مورد اعتماد، به من خبر دادند: مولای امین و جلیل ما، محمد طاهر قمی، رساله‌ای نوشته و در آن از گمراه بودن صوفیان و خارج بودن آنان، سخن گفته است و علامه محقق مولی محمد تقی مجلسـی، بر آن رد نوشـته و این سخن را درباره شماری از صوفیه نادرست دانسته، مانند: معروف کرخی. ولی من به این دو رساله دست نیافتم و فرزند وی، علامه مجلسی او را بری از این نسبتها دانسته است.) علامه مجلسی، در رساله اعتقادات آورده اسـت: پدرم جزو صوفیه نیست و اکنون نوشته‌های وی، در نزد من وجود دارند. از آنچه تاکنون یاد شـد، اسـتفاده می‌شود: گرچه برابر ادعای میرلوحی، کتاب توضیح المشـربین، در زمان حیات مجلسی اول (م.۱۰۷۰) نوشته شده؛ اما هیچ گونه شاهدی که آن را مجلسی اول دیده باشد، وجود ندارد... و حتی در رساله هایی که پیش از سال ۱۰۸۱ نوشـته شده و در دسـترس است، مانند سلوة الشيعه و هداية العوام واصول مختصرالتوضیح، اسـم محمد طاهـر قمی به عنوان نویسـنده رسـاله ضدصوفیه نیامده و میرلوحی، در كفاية المهتدی، که آن را در سـال ۱۰۸۱ به بعد نوشـته این مطلب را مطرح ساخته است. گواه بر این، ستایش علی بن محمد عاملی سبط شهید ثانی از مجلسـی اول است. وی، با این که مخالف سرسخت صوفیه بوده و از آنان در کتاب (السهام المارقه) انتقاد کرده، در اجازه‌ای که به سال ۱۰۶۸هـ به علامه مجلسـی داده، از پدرش مجلسـی اول ستایش کرده اسـت. اگر وی را طرفدار صوفیه می‌دانست، نیازی به ذکر نام وی در اجازه نمی‌دید و در سـهام المارقـه نیز، به گونه دیگر با وی برخورد می‌کرد... بنابراین، در آن زمان، یا کتاب توضیح المشـربین و اصول مختصر التوضیح، منتشر شده و به دست شیخ علی نرسیده و یا منتشـر نشـده و یا اگر منتشـر شده، اسم مجلسـی اول بر آن

نبوده اسـت. حتی وی در سهام المارقه، بـا ایـن کـه از آن دو کتاب نـام برده، اشاره‌ای به مجلسـی ندارد. همان گونه که یاد شد، نسـبت دادن رد رساله علیه صوفیه، پس از تحقیق میرلوحی و توسط وی مطرح شـده اسـت. اصول فصول التوضیح، مطالبی دارد که با اندیشه‌های ملامحمد تقی مجلسی، سازگاری ندارد. درست است که وی، بسان شیخ بهائی، میرداماد و ملا احمـد اردبیلی مخالف عرفا نبـوده بلکه برابر آنچـه در اصول فصـول التوضیـح آمده، در آغاز با آنها مدارا می‌کرده اسـت و از عرفا به شـمار می‌آمده، ولی این دلیل نمی‌شـود که با صوفیان همراه و همفکر بوده است. بله تنها چیزی که می‌توان درباره وی گفت، همان سخن مجلسی دوم است و به دور از تحقیق و سـابقه علمـی و گواهان و نشـانه هاسـت که بگوییم: رساله‌ای در نقد اندیشـه‌های صوفیه بوده و مجلسـی اول نقد کرده و آن را نزد ملامحمد طاهر قمی فرسـتاده اسـت. مجلسی اول، مشرب خود را مشرب متوسط می‌دانسته و هیچ گاه به کتابهای چهارگانه شیعه بی احترامی نکرده، آن گونه که در اصول فصول التوضیح آمده اسـت، بلکه وی یکی از کتابهای چهارگانه را شرح داده که در آن درمقایسه با دیگر کتابهای چهارگانه، روایات بی سـند، بسیار است و از او، به عنوان نخسـتین ناشـر حدیث اهل بیت یاد می‌شود. خود و پسرش علامه مجلسـی و دامـادش ملاصالح مازندرانی، در نشـر احادیث تلاش فراوانی کرده اند. حال چگونه با آن همه تلاش در راه نشـر احادیث اهل بیت و ترجمه و شـرح مـن لایحضره الفقیه، در فصل دوم از باب سـوم اصول مختصر التوضیح، متهم می‌شـود: احادیث غیـر معلوم را پذیرفتـه و درباره احادیث کتابهای چهارگانه نوشـته اسـت: اخباری را که در کتب اربعه اسـت، بیش تر آن را به جهت جهـل به احـوال راویان طرح کرده اند. بنابراین، آنچه به مجلسـی اول نسـبت داده شده، به هیچ روی، با مشرب وی سازگار نیست و هدف از چنین نسـبتهای ناروایی، خراب کـردن چهره وی و فرزند بزرگوارش، علامه مجلسـی بوده است... از آنچه درباره میرلوحی و شـیوه مبارزه وی علیه صوفیه نگاشتیم، به خوبی روشن می‌شود: جریان مبارزه علیه صوفیه، لایه‌های تو در تو و ناشناخته بسیار دارد که بسـیاری از متفکران و نویسندگان را به اشتباه افکنده و شماری از اهل فکر و نظر، صوفی قلمداد شـده، در حالی که مخالف صوفیه بوده‌اند و گروهی نیز مدافع صوفیه قلمداد شده، در حالی که دفاعی از آنها نکرده اند»[۹۱]

کم‌ترین تأمل نشان می‌دهد حقیقت معنای وحدت وجود یک چیز بیش‌تر نیسـت، و آن همین اسـت که: آنچه موجـود اسـت حقیقتی واحد اسـت کـه نـه آغـازی دارد و نـه انجامی و نـه ابتدایـی دارد و نـه انتهایـی، و نـه خالقـی دارد و نـه آفریننـده‌ای؛ بلکـه همین حقیـقت واحد هر لحظه بـه صورتـی درمی‌آیـد و هـر آن به شکلی در تجلّی و ظهور است! ارائه تفسـیرهای مختلـف بـرای وحدت وجود امری کامـلاً ظاهری اسـت، نـه درونی و محتوایـی. این کار تنها برای سـرپوش گذاشتن بر مخالفت آشـکار عقیده وحدت وجود با عقل و شرع صورت گرفته است.

«شـخصیت دیگری که مقداری مهم اسـت مجلسی دوم است. مجلسی دوم وضعیت چندان ثابتی از نظر نگاهشـان بـه فلسـفه و عرفـان ندارند. مجلسـی دوم خودشان مسلماً با محی الدیـن و مولوی خوب نیستند. ایشـان در عین الحیاه صریحا محـی الدین و مولوی را رد می‌کننـد اما این تصور که عـده‌ای گفته‌اند مجلسـی دوم کلاً با عرفان مخالف است درست نیست.»

نیرومندترین کسی که در این دوره اخیر با صوفیـان درافتاد، مرحوم علامه محمد باقر مجلسـی (م ۱۱۱۰ هـ) بود. کـه بارهـا می‌فرماید: 'چـون دیدم که مـردم به صوفیان بدعت‌گذار و حکیمان زندیـق می‌پردازند، آن بـود که در برابر آنان اثرهای امامان را میانشان پراکندم' و او به‌راسـتی در ایـن راه چنان بود نه پیـش از او و نه پس از وی هیچکـس با او... در برکندن ریشـه مخالفان دیـن و بدعت‌گزاران خاصه صوفیان، برابر نبوده اسـت. علامه مجلسی، در آخرین فصل عین الحیاة، که به سال ۱۰۷۲هـ نگاشته شده و در موارد کثیری از بحار الانوار و... به شدت به ردّ صوفیه پرداخته است.

مخالفت‌ها و مبارزه‌های مرحوم مجلسـی دوم با فلاسفه و عرفا ـ تا چه رسد به صوفیه ـ مانند خورشید در وسط آسمان می‌درخشد؛ و جز جاهلان و معاندان منکر آن نتوانند شـد. ایشان به جای اینکه بخواهند از مقام و موقعیت مجلسـی هم به نفع خودشـان استفاده کنند، بهتر بود منکر بدیهیات نشـده و لااقل به پیر اساتید خودشان مراجعه می‌کردند و می‌دیدند که ایشـان اعتراف کرده اند: «مرحوم جد اعلای ما علامه مجلسـی، در بسیاری از جاها همه عرفای حق و باطـل را بـا یک چـوب می‌راند، و با یک کلمـه جملگی را متهم می‌نماید! مرحوم حاجی نوری و صاحب روضات چنین بوده‌اند!»[۹۲]

«مجلسـی دوم در دامن وحدت وجودی‌ها بزرگ شده اسـت. مراد و همه چیز مجلسـی دوم پدرش است. ایشان در بحـار در باره پدرش می‌گوید، ذریعتی الی الله تعالی بعد ائمة الهدی. بعد از ائمه، پلکان من به سـوی خدا پدرم بود. پدری که وحدت وجودی غلیظ بود. ... بسـیاری از مطالبی را که مرحوم مجلسـی ثانی در بحار دارد و مطالب مفید و به درد بخوری از جهت اعتقادی اسـت، یا نقل قول از ملا صدراسـت یا نقل قول از شیخ بها و یا نقل قول از پدرشان اسـت و یا بعضـاً از میر داماد و میرزا رفیعاسـت. ایشـان رساله‌ای به اسم الاسره الخلیلیه دارد که در آنجا می‌گوید،

فکر نکنید که من با تصوف مطلقاً بدم. نه، من با پدرم اربعین می‌نشستم و ذکر می‌گرفتم. به دستورات عمل می‌کردم.»

برای روشن شدن اشتباهات ایشان در مورد مرحوم مجلسی اول و دوم، این عبارت را از خود مرحوم مجلسی دوم می‌آوریم:

«بپرهیز از این که در مورد پدر علامه ام نور الله ضریحه گمان کنی که وی از صوفیه بود یا به مسالک و مذاهب ایشان اعتقاد داشت! حاشا که او چنین باشد! چگونه چنین چیزی ممکن است در حالی که او از تمامی اهل زمان خود به اخبار اهل بیت بیشتر انس داشت و از همه ایشان به آنها عالم تر بود. مسلک پدر من زهد و ورع بود و در ابتدای امر خود به اسم تصوف خود را ظاهر می‌کرد تا این طایفه به او روی آورند و از او فرار نکنند و بدین وسیله ایشان را از عقاید فاسد و اعمال بدعتشان برگرداند و از همین راه نیکو بسیاری از ایشان را به سوی حق هدایت کرد. و چون در آخر عمر خود دید که دیگر این مصلحت جایی ندارد و پرچم‌های ضلالت و طغیان ایشان اوج گرفته، و احزاب شیطان غلبه کرده اند، و ایشان دشمنان آشکار خداوندند، از ایشان تبری جست و ایشان را در عقاید باطلشان تکفیر می‌کرد، و من راه و روش او را بهتر می‌دانم، و دست خطهای وی در این باره در نزد من است.»

«شما در بحار جایی را پیدا کنید که مجلسی ثانی از خودشان حرف پخته‌ای در شرح روایتی گفته باشند (غیر از تجزیه ترکیب نحوی و مباحث لغوی). ایشان از ملا صدرا در بحار از بعض المحققین یاد می‌کنند. جایی را که ایشان می‌گوید بعض المحققین، اگر مراجعه کنید، می‌بینید که عبارت مال شرح اصول کافی ملاصدراست. در خیلی جاها هم می‌گوید، قال بعض و عین عبارت ملاصدرا را می‌آورد ولی اسم او را معمولاً نمی‌برد.»

از این حرف ایشان معلوم می‌شود که اصلا به بحار و بیانات علمی و تحقیقی مرحوم مجلسی مراجعه نکرده یا اصلا آنها را نفهمیده‌اند و یا از روی تعصب و تقلید نابجا فقط از زبان برخی معاندان اسلام و دشمنان مرحوم مجلسی نظری را نقل نموده اند.

عقاید و مشرب سید حیدر آملی مورد تأیید و استناد احدی از علما و فقها و متکلمان نامور و محوری شیعه نیست و البته کسی که از مکتب بغداد و قم و اساطین مکتب شیعه بگریزد و در زوایای پنهان دنبال دستاویز بگردد باید هم چنگ به دامن امثال سید حیدر آملی بیندازد! مسلم است که آرا و نظریات شیخ حیدر آملی در مورد تصوف و وحدت وجود و ارادت به ابن عربی مورد اعتنای احدی از ارکان و اساطین مکتب نبوده، بلکه در کتابهای تراجم ما به شدت به تصوف، و مشرب، و مداحی او نسبت به دشمنان اهل بیت علیهم السلام، و خرقه، و نوشتن شرح فصوص ابن عربی ـ با این که در شرح خود بر فصوص ابن عربی، مطالب او را بسیار رد می‌کند ـ اعتراض شده است؛ و او را به عنوان صوفی، بلکه غالی در تصوف، و گول خورده تسویلات شیطان یاد کرده، و حتی ذکر شرح حال او در ضمن شرح حال علمای شیعه را امری شایسته خود ندانسته اند!

در این باره کافی است که ایشان تنها به کتاب سماء و عالم بحار مراجعه کنند تا هم قدرت استدلال و تبحر مرحوم مجلسی را ببینند، و هم به بطلان عقاید خود و اساتید خود و حتی صدر الفلاسفه، در مسأله اعتقاد به قدم عالم آگاه شوند.

ملاصدرا شرح خود بر اصول کافی را نیز بر مبنای عقاید وحدت موجودی و جبر و سایر عقاید نادرست فلسفی و عرفانی خود نوشته است، لذا برخی در باره شرح ملاصدرا بر اصول کافی گفته‌اند: «اول من شرحه بالکفر: ملاصدرا اولین کسی است که اصول کافی را به کفر شرح کرده است.»

شک نیست که مرحوم مجلسی گاهی سخنان برخی فلاسفه و عرفا را در بحار الانوار می‌آورند، اما غالبا پس از اینکه سنخ حرفهای ملاصدرا و هم فکران وی را نقل می‌کنند، تصریح می‌کنند که آنها مزخرفات و خرافات و خیالات و اوهام فاسد و سخیف است، چنان که می‌فرمایند: «وأقول ما أشبه هذه المزخرفات بالخرافات و الخيالات الواهية و الأوهام الفاسدة... و ما قاله الحكماء و الرياضيون فی ذلک فهو على الخرص و التخمين و الله الهادی إلی الحق المبين.»[۹۳]

ایشان حتی توضیحات فلسفی میرداماد را ـ که استاد ملاصدرا و در مورد مطالب فلسفه خیلی با ملاحظه تر از او سخن می‌گوید ـ توضیح و تحقیق بر مذاق‌های انحرافی شمرده، می‌فرماید: «فلعله رحمه الله حاول تحقيق الأمر على مذاق المتفلسفين و مزج رحيق الحق بمموهات آراء المنحرفين عن طرق الشرع المبين مع تباين السبيلين و وضوح الحق من البين و قد اتضح بما أسلفنا صريح الأمر لذی عينين و سنذكر ما يكشف أغشية الشبه رأسا عن العين.»[۹۴]

و بعد از نقل مطالب فلاسفه و امثال ملا صدرا در مورد عالم مثال و اسما و صفات الهی، همه آنها را از خرافات صوفیه می‌شمارند و می‌فرمایند: «أقول هذه الكلمات مبنية على خرافات الصوفية إنما نورد أمثالها لتطلع على مسالک القوم فی ذلک و آرائهم.»[۹۵]

و در موردی دیگر که مطالبی را از اشخاصی مانند ملاصدرا به عنوان بعض المحققین نقل می‌کنند مطالب ایشان را مطالب صوفیه، و مخلوطی از حق و باطل می‌دانند و می‌فرمایند: «أقول هذا من تحقيقات بعض الصوفية أوردناه استطرادا و فيه حق و باطل

و الله الملهم للخیر و الصواب.»[۹۶]

«مجلسی ثانی در اعتقادات، به خاطر شرایط زمانه، در کشاکش عقاید پدرشان و گرایش‌های خودشان مرددند.»

صدور این سخن از ناآگاه ترین مردم نیز انتظار نمی‌رفت چه اینکه مخالفت مرحوم مجلسی با فلسفه و متصوفه و وحدت وجودیان از روز هم روشن تر است.

تصوف بد و تصوف خوب!

«تصوف خوب داریم و تصوف بد. ما با تصوف بد مخالفیم.»

اگر منظور از تصوف خوب همان عقاید صحیح علما و فقها و متکلمان مکتب وحی و زهد شرعی و اشتغال به عبادت است که هیچ عالمی با این مطلب مخالف نیست و لو اینکه این نام گذاری غلط و حرام است، چنان که مرحوم شیخ حر عاملی می‌فرمایند: «اگر این مطلب جایز باشد پس انسان می‌تواند بدون لزوم تقیه خود را کافر، یا یهودی، یا فطحی، یا حنبلی هم بنامد! این مطلب تنها نام و اسم گزاری لفظی نیست بلکه نام گزاری معنوی و دینی‌ای است که مفاسد کلی‌ای بر آن مترتب می‌شود. مضافا بر این که این وجه عین مصادره بوده و به طور آشکارا انکار حق است.»[۹۷]

و اگر منظور از تصوف بد همان عقاید ایشان و اساتیدشان و امثال ایشان است، باز هم حرف درستی است چرا که عقاید ایشان از اساس، خلاف ضروریات عقل و وحی است چنان که بارها شواهد مطالب باطل ایشان را آورده‌ایم.

تاریخ نهضت نقد نویسی بر صوفیه

«پس بنابر این، علمای ما از قرن هفتم تا قرن یازدهم و شروع نهضت اخباری گری کاملاً با تصوف و حکمت و علوم عقلی همکاری و هماهنگی داشتند. شما در کتب ذریعه و سایر کتب کتاب شناسی حتی یک کتاب پیدا نمی‌کنید که در این دوره در نفی تصوف نوشته شده باشد. یعنی تمام نهضت نقد نویسی بر تصوف از آخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم شروع شده است.»

جریان غالب عالمان شیعی از آغاز و از زمان ائمه ـ علیهم السلام ـ جریان منتقد فلسفه و ضد فلسفه بوده است تا چه رسد به نقد تصوف! به استثنای دو مقطع. یکی مقطع صفویه؛ دوران ملاصدرا و میرداماد که یک مقدار جریان گرایش به فلسفه در میان پاره‌ای از علمای شیعی رشد پیدا می‌کند. البته همان موقع هم جریان منتقد فلسفه و ضد فلسفه، مثل مرحوم مجلسی و دیگران به صورت جدی مقابل این جریان بودند. حتی شیخ بهایی کاملا

موضع ضدفلسفه دارد. مقطع دیگر هم روزگار ما است. یعنی دوران چهار پنج دهه اخیر که فلسفه در میان حوزه و عالمان تشیع این طور بسط پیدا می‌کند. بنابراین اصلا انتقاد از فلسفه و مقابله با فلسفه اختصاص به جریان اخباریون ندارد. یعنی علمای اصولی و اصولیون منتقد از فلسفه و ضد فلسفه به صورت اساسی داریم.

هرگز مبارزه عالمان مذهبی اسلام، خاصّه شیعه با صوفیان امری تازه نبوده، بلکه جنگی دیرینه بوده که از قرن‌های پیشین بازمانده و بدین عهد رسیده بود که صوفیان و کسانی از قبیل حسین بن منصور حلّاج و شبلی و بایزید بسطامی و... را کافر و ملحد دانسته بودند.

کلینی به سند صحیح از سدیر صیرفی روایت کرده است که من روزی از مسجد بیرون می‌آمدم و امام باقر علیه السلام داخل مسجد می‌شد، دست مرا گرفت رو به کعبه کرد و فرمود: "ای سدیر،مردم مامور شدند از جانب خداوند که بیایند و این خانه را طواف کنند و به نزد ما آیند و ولایت خود را بر ما عرض نمایند" سپس فرمود: ای سدیر، می‌خواهی کسانی را که مردم را از دین خدا، جلو گیری می‌کنند به تو نشان دهم؟ آنگاه به ابو حنیفه و سفیان ثوری (از بانیان و رهبران بزرگ صوفیه) که در مسجد حلقه زده بودند، نگریست و فرمود: اینها هستند که بدون هدایت از جانب خدا و سندی آشکار، از دین خدا جلوگیری می‌کنند، اگر این پلیدان در خانه‌های خود بنشینند و مردم را گمراه نکنند، مردم به سوی ما می‌آیند و ما ایشان را از جانب خدا و رسول خبر می‌دهیم.

بلکه صوفیه در طول تاریخ آنقدر جسور بوده‌اند که به حجت خدا امام رضا علیه السلام اعتراض می‌کرده، و ایشان را محتاج تعلیمات انحرافی خود می‌دانسته اند.[۹۸]

و با امام صادق علیه السلام به مناظره می‌پرداخته اند.[۹۹]

بسیاری از دانشمندان و مورخان و نویسندگان غرب و حتی نویسندگان خود صوفیه تصریح کرده‌اند که: نامی از تصوّف در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نبوده و این نام در اواخر قرن دوم هجری یا اندکی بعد از آن پیدا شده است.

برای روشن شدن اشتباهات ایشان در مورد مرحوم مجلسی اول و دوم، این عبارت را از خود مرحوم مجلسی دوم می‌آوریم:
«بپرهیز از این که در مورد پدر علامه ام نور الله ضریحه گمان کنی که وی از صوفیه بود یا به مسالک و مذاهب ایشان اعتقاد داشت! حاشا که او چنین باشد! چگونه چنین چیزی ممکن است در حالی که او از تمامی اهل زمان خود به اخبار اهل بیت بیشتر انس داشت و از همه ایشان به آنها عالم تر بود. مسلک پدر من زهد و ورع بود و در ابتدای امر خود به اسم تصوف خود را ظاهر می‌کرد تا این طایفه به او روی آورند و از او فرار نکنند و بدین وسیله ایشان را از عقاید فاسد و اعمال بدعتشان برگرداند و از همین راه نیکو بسیاری از ایشان را به سوی حق هدایت کرد. و چون در آخر عمر خود دید که دیگر این مصلحت جایی ندارد و پرچم‌های ضلالت و طغیان ایشان اوج گرفته، و احزاب شیطان غلبه کرده اند، و ایشان دشمنان آشکار خداوندند، از ایشان تبری جست و ایشان را در عقاید باطلشان تکفیر می‌کرد، و من راه و روش او را بهتر می‌دانم، و دست خطهای وی در این باره در نزد من است.»

و به گفته «کیوان قزوینی» معروف به «منصور علیشاه» که خود مدتها از جمله مشایخ صوفیه بود: «اول کسی که زیر بار این ننگ و بدعت رفت... ابو هاشم کوفی بود که رنجها به خود راه داد تا ارّاده صوفیه راه افتاد».

و هنگامی که ارتباط مسلمانان با فرهنگ‌های بیگانه، شدت یافت، دشوارتر و پیچیده تر شد، چیزی نگذشت که تصوّف تحت تاثیر آشنایی مسلمانان با فرهنگ هند و ایران و بخصوص فرهنگ یونان قرار گرفت و به صورت چاره جویی برای متّحد شدن یا پیوستن با خدا یا شناخت او از طریق اشراق و تحت عنوان عرفان در آمد و تصوف به مذاهب باطنیان آمیخته شد و بیش از پیش دشوار و پیچیده گشت و از آنچه مردم از معارف دینی می‌شناختند، منحرف گردید و خود به صورت مذهبی جداگانه بلکه مذهب هایی مورد اختلاف اختلاف کنندگان در آمد، متصوّفه سخنانی گفتند که مورد انکار فقها و محدّثین و متکلمین قرار گرفت... پس از بنی امیه، عباسیان بر سر کار آمدند (۱۳۲هجری) ولی آنها نیز راه امویان را ادامه داده، و برای استحکام پایه‌های حکومتشان به حربه‌های مختلف چنگ زدند. یکی از برنامه‌های آنها برای بقای خود، به وجود آوردن محیطی مناسب برای بحثها و جدل‌های عقیدتی دور از تعلیمات معصومان علیهم السلام بود، تا با مطرح شدن عقاید ادیان و مذاهب مختلف و جلسات مباحثه و مناظره، و از طرفی سر کوب کردن علمای واقعی، در عقاید مسلمین شک و شبهه ایجاد نموده و آنها را گروه گروه نمایند، و چنان که در تاریخ ملاحظه می‌شود، این سیاست را به خوبی عملی کرده و توانستند مسلمانان را از محور اصلی دین یعنی ائمه اطهار علیهم السلام متفرق نمایند.

تصوف مخلوطی است که از به هم آمیختن تعالیم اسلام و معتقدات اقوام غیر مسلمان از قبیل بودایی، مانوی، زرتشتی، هندی، صوفیان مسیحی، نو افلاطونی، کِنوسی، زروانی و هرمسی به دست آمده است. و دارای مبانی دیگری از قبیل حلول، اتحاد و فنا در ذات خداوند متعال است که کاملا مخالف عقاید مسلمانان بود، لذا نه تنها در شیعه، و نه تنها در اسلام، بلکه در تمام ادیان مبارزه با فلسفه و

عرفان وحدت موجودی تا چه رسد به تصوف! پیوسته اولین اشتغال علما بوده است.

بدیهی است که نقد بهائیت و وهابیت تنها از زمانی شروع شده است که این بدعت‌ها ظهور یا رواج پیدا کرده اند، همین طور نقد تصوف تنها از زمانی ضرورت پیدا کرده است که این بدعت‌ها در تشیع پیدا شده یا رواج پیدا کرده باشند، چرا که قبل از آن با توجه به قوت دین و ایمان و بیداری عموم شیعیان، و قدرتی که علمای اعلام در قلع و قمع ایشان داشته اند، تصوف در تشیع اصلا جایگاهی نداشته که نیازمند به نقد نویسی باشد. مطالعات و تحقیقات در احوال و تراجم و مشایخ صوفیه روشن می‌نماید که تا قبل از روی کار آمدن دولت صفویه هیچ قطب صوفی را نمی‌توان پیدا کرد که شیعه و پیرو اهل بیت بوده باشد.[۱۰۰]

سوابق صوفیه نشان می‌دهد که صوفیان نخستین تماما سنی مذهب هستند مثل جنید بغدادی، ابوهاشم کوفی، منصور حلاج، ابو حلمان دمشقی، قطب الدین حیدر و... مولوی، با یزید بسطامی، عطار، سنایی و... همه و همه سنی هستند. بیرون از قلمرو تشیع، صوفیان چندان به دشواری سر نمی‌کردند لیکن در آن جای‌ها نیز هرگاه فرصتی نصیب عالمان می‌شد با اهل خانقاه ستیزه آغاز می‌کردند چنان که در هند چند تن از سران تصوف به دست ایشان طعم مرگ چشیدند.

و البته از زمان ظهور یا رواج این بدعت‌ها در نتیجه سیاست‌های مرموز استعمارگران، بر خلاف مدعای ایشان عالمان مکتب چه اصولی و چه اخباری، با شدت تمام به رسوا کردن ایشان پرداخته‌اند، به گونه‌ای که امروزه جز فریب خوردگان و بی خبران از اصول و مبانی مکتب، و واماندگان از کاروان معارف قرآن و احادیث روشنگر امامان علیهم السلام کسی دلباخته ایشان نیست.

جاسوس انگلیسی همفر، می‌نویسد: «آنچه وزارت مستعمرات انگلیس به هنگام اعزام به شرق به من توصیه نمود عبارت بود از گسترش همه جانبه مراکز درویش پروری همانند خانقاه‌ها، و تکثیر و انتشار رساله‌ها و کتابهای... مانند کتاب احیاء العلوم غزالی، مثنوی مولوی، و کتابهای محی الدین عربی...»[۱۰۱]

تا هنگامی که عالمان مذهبی شیعه به قدرت تام خود در عهد صفوی دست نیافته بودند، صوفیان کم و بیش از تعرض آنان رنجی نمی‌دیدند اما دیری نکشید که با توان‌یابی این دسته دشنام گفتن و نسبت دادن کفر و زندقه و الحاد بدانان و تألیف رساله‌ها و کتاب‌ها در ردّ تصوف و نکوهش صوفیان آغاز شد و این درست مصادف بود با اوایل قسمت دوم از دوران پادشاهی صفویان. نفوذ علمای شیعه در دربار باعث گردید که شاه عباس به مخالفت با صوفیان برخیزد و سر انجام دست به قلع و قمع صوفیان زد و کار به جایی رسید که کسی جرات نداشت خودش را صوفی معرفی کند.

علت دوم برای کثرت نقد نویسی در دوران صفویه چیزی است که برخی محققان (جعفریان، رسول) ذکر کرده‌اند:

«تصوف چیزی نبود که ـ منهای ویرانگری‌اش برای تمدن اسلامی ـ برای کسی ضرری داشته باشد. این پدیده نه برای توده‌های تنبل، نه برای شاهان پرمدعا و مطیع‌پروری مانند تیمور و نه گدایان شکم‌باره که از این خانقاه به آن خانقاه در پی مطبخی گرم بودند و با خوردن چند قاشق آش شکم خویش را سیر می‌کردند، هیچ ضرری نداشت... آنان نه مسوولیتی می‌شناختند، نه به بخش مادی تمدن توجهی داشتند و نه غیرتی برای دفاع از مرزها در وجودشان ریشه داشت. در این دوره به جز مغولان که آنان هم خارجی بودند، نه دولت بزرگی پدید آمد و نه بر ضد مغولان جنبشی سامان یافت. هرچه بود مشتی دولت ملوک‌الطوایفی بود که حاصل کارشان آشفتگی بیشتر در امت متشتت اسلامی بود... دیر زمانی این وضعیت ادامه یافت. مدرسه‌ها و مسجدها از میان رفت و به جای آنها خانقاه‌های چند منظوره که نه تعلیم و تربیت جدی در آن بود و نه عبادت مشروع و تعریف شده، ساخته شد. از قرن هفتم تا نهم جز به استثناء در شرق اسلامی یادی از مساجد بزرگ نیست. فقط مکتب هرات و سمرقند در عین حرمت تصوف، حرمت مسجد را، آن هم تا حدی حفظ کرد. در این دوره غیر از مشتی شعر و تاریخ و ادبیات صوفیانه که در قالب زبان فارسی نوشته شده، میراث عمده‌ای نداریم. هیچ اثر فقهی بزرگ پدید نمی‌آید. اگر فقه مظهر علمی و مادی تمدن اسلامی باشد، می‌توان دریافت که تا چه‌اندازه رواج تصوف و افول فقه، توانست فتیله چراغ تمدن اسلامی را پایین بکشد... نفوذ عمیق تصوف در خانقاه اردبیل مانع از پاگرفتن دولت بود، چون ماهیت دولت قدرت است و سیاست، اما ماهیت تصوف، انزواست و زهد. کم‌کم خانقاه اردبیل از محراب فاصله گرفت و به

جریان غالب عالمان شیعی از آغاز و از زمان ائمه ـ علیهم السلام ـ جریان منتقد فلسفه و ضد فلسفه بوده است تا چه رسد به نقد تصوف! به استثنای دو مقطع. یکی مقطع صفویه و دوران ملاصدرا و میرداماد که یک مقدار جریان گرایش به فلسفه در میان پاره‌ای از علمای شیعی رشد پیدا می‌کند. البته همان موقع هم جریان منتقد فلسفه و ضد فلسفه، مثل مرحوم مجلسی و دیگران به صورت جدی مقابل این جریان بودند. حتی شیخ بهایی کاملا موضع ضدفلسفه دارد. مقطع دیگر هم روزگار ما است. یعنی دوران چهار پنج دهه اخیر که فلسفه در میان حوزه و عالمان تشیع این طور بسط پیدا می‌کند. بنابراین اصلا انتقاد از فلسفه و مقابله با فلسفه اختصاص به جریان اخباریون ندارد. یعنی علمای اصولی و اصولیون منتقد از فلسفه و ضد فلسفه به صورت اساسی داریم.

تخـت تمایل یافت. به همین مقدار و بـه صورت طبیعی از تصوف فاصله گرفت. برای رسـیدن بـه قدرت چاره‌ای جز دوری از تصوف نبـود. اما چه باید می‌کـرد که تصوف عصای دسـتش بود. چندی تلاش کرد این دو را حفظ کند اما به صرف تشـکیل دولت، تناقض آغاز شـد. می‌بایسـت کشـور را با فقه اداره می‌کرد نه با زهد. فقه اهل عمل اسـت و زهد صوفیانه فارغ از عمل. دین تصوف، به درد زندگی فردی می‌خـورد و وقتی هم صورت جمعی به خود می‌گیرد به یک حزب منحط تبدیل می‌گردد در حالی که فقه نظام‌ساز است. صفویان صوفی خیلی زود این را درک کردند و به سـرعت تصمیم به تغییر مسـیر گرفتنـد. در اینجا بود که صوفیـان... به کنار رفتند و فقیهان صدرنشـین و قاضی و شیخ‌الاسـلام جایشان را گرفتند. طهماسـب می‌گفت: من فقط عالم جبل‌عاملـی می‌خواهم. عالمان ایرانی مشـتی... فلسفه و هیئت و نجوم می‌دانند. این‌ها به درد اداره مملکت نمی‌خورد.

پروسـه‌ای که طی آن تصوف جایش را به تشرع داد و متشرعه جای متصوفه را گرفت، یکصد سال به درازا کشید. چون هم مبارزه سیاسـی می‌طلبیـد و هم مبـارزه فکری. این مبارزه را از یک سـو شـاهان صفوی و از سـوی دیگر عالمان و شیخ‌الاسـلام‌ها، دنبال کردنـد. حرکت کند بود، زیرا قزلباشـان حافظ منابع جریان تصوف بودنـد. آنان قدرت سیاسـی و نظامی وافری داشـتند. کوتاه کردن دست آنان به سادگی ممکن نبود. راههایی برای توافق برای یکصد سـال تدارک شـد اما مبارزه فکری از همان عصر نخست آغاز شد. هم محقق کرکی ضد صوفیان نوشـت و هم فرزندش شیخ حسن. آنان با قصه‌خوانان درافتادند و ابزار دسـت قزلباشان را خرد کرده و فرهنگ آنان را سست کردند... دهها کتاب و رساله بر ضد صوفیان نوشته شد و در این کار فقیهان جبل‌عاملی پیشگام بودند. صد البته باید شـیخ بهایی را استثنا کرد که شاه عباس را در بازگشت از سفر مشـهد بر سـر قبر بایزید بسـطامی می‌برد. اما او هم فقیه دستگاه صفوی بود و دوش به دوش شاه عباس ریشه قزلباشان را از اساس برافکند. اینها همه یک روی سـکه بود. روی دیگر سـکه چه بود؟ روی دیگر آن بود که صفویه با از میان بردن تصوف تیشه به ریشه خود زدند. تا وقتی تصوف حاکم بود، آنان مرشـد کل بودند اما حالا که ریشـه آنان در حال کنده شدن بود، شاهان نایب مجتهدان شده بودند و مجتهدان نایب امام زمان... جریان ضد تصوف هم از درون بـر دولت صفوی فشـار می‌آورد و هم از بیرون. هم رنگ سیاسـی داشت و هم رنگ فرهنگی.

اکنـون باید پرسـید جایگزینی فقه به جای تصـوف اگر خللی در بنیادهـای دولت صفوی و عصبیـت صوفیانه آن ایجاد کرد، چه مزیتی برای دولت صفوی داشـت؟ نگاهی به درونمایه‌های فکری و تمدنی صفویه نشـان می‌دهد که این‌ها آثاری از تصوف نداشت. اصولا صفویان بدون تصوف و پس از حذف آن، توانستند به زندگی مـادی مردم توجه ویژه کنند و آثاری در هنـر و معماری بیافرینند. بـا برافتادن کشـکول گدایی صوفیانه بود کـه تحرکی در اصفهان پدید آمد و شـهر یک میلیون نفری با صدها مدرسـه و مسجد پدید آمد. با درآمدن لباس مندرس و کوتاه شدن ریش‌های انبوه و سر و روی اصلاح ناشـده و حمام نارفتـه صوفیان بازاری و از میان رفتن شعارهای ضد علم و دانش و رونق گرفتن بازار مدرسه و تحصیل در اصفهان و تبریز و دیگر شـهرها بود که چیزی به نام تمدن صفوی شکل گرفت.

اینها در سـایه تصـوف نمی‌توانسـت پدید آیـد. وقتی علامه مجلسی حلیة المتقین را در آداب و رسوم زندگی متناسب با شرعیات نوشـت، حتی اگر در ذهنش نبود، به خودی خود با صوفی‌بازی‌های بـازاری و مریدگرایی‌هـای جاهلانه مقابله کـرد... ماجرای منازعه صوفیـان و فقیهان که قرن‌ها بود جریان داشـت در روزگار صفوی هم وقت بسـیاری را گرفت و پرداختن به آن، اوراق زیادی را از دو طرف تیره کرد و انشقاق امت را فزونی بخشید. صد البته که فقیهان بـر صوفیان غلبه کردند اما تصوف هم از میان نرفت و بار دیگر در میانه عصر قاجاری سـربرآورد و داستانهای خیراتیه و غیره را در پی داشت.»[۱۰۲]

> «چون ایام دهه فجر اسـت و سالروز انقلاب اسلامی اسـت، سـزاوار اسـت از کسـی که به ما حق حیات داد و این جلسات همه به برکت مجاهدات آن عالم ربانی منعقد می‌شـود یعنی بنیانگـذار کبیر جمهوری اسـلامی و رهبر فقیدمان یاد کنیم که اگر مجاهدات و بینش عمیق ایشـان نسبت به فلسفه و عرفان نبود، معلوم نبود که امروز ما مجاز باشیم بنشینیم تاریخ فلسفه و عرفان بگوییم.»

رواج فلسـفه امروز ما نتیجه کوشـش‌های صاحب کتاب بدایة الحکمة و نهایة الحکمة و شـاگردان ایشـان از یک سو و در سوی دیگر انجمن حکمت و فلسـفه شاه، و هانری کربن فرانسوی است کـه همه اینها مربوط به دوره قبل از انقلاب اسـت، نه کسـی که تصریح دارد: اگر من هم به جای آقای بروجردی (که درس فلسـفه آقـای طباطبایـی در قم را تعطیل کردند!) بودم مانند ایشـان عمل می‌کردم!

«روزی امام درباره کثرت فلسـفه خوانها در حوزه فرمودند، کی حوزه‌های علمی شـیعه این قدر فلسفه خوان داشته است؟ آیا اینها همه فلسـفه را می‌فهمند؟ فلسـفه در طول تاریخ خود قاچاق بوده، و بایـد به صورت قاچاق خواند، به خصوص در حوزه‌های علمیه، نه این قـدر زیاد و برای همه کس درس بگوئیـد و اجازه بدهید همه بیایند بنشـینند، مگر همه اینها اهل هستند؟ کسانی که شایستگی بـرای خواندن فلسـفه دارند، به طوری که منحرف نشـوند، کمند. بعد فرمودنـد: وقتی من در صحن معصومه علیها السـلام حکمت درس می‌گفتـم حجره‌ای انتخاب کرده بودم که حدود هفده نفر جا داشت. عمدا چنان جایی انتخاب کرده بودم که بیشتر نیایند. به آنها که می‌آمدند و افرادی خاص و شـناخته شده‌ای بودند هم می‌گفتم درس مرا بنویسید بیاورید، اگر دیدم فهمیده‌اید، اجازه می‌دهم بیائید

و گرنه شما نباید فلسفه بخوانید. چون مطالب را درک نمی‌کنید و باعث زحمت خواهید شد. هم زحمت خودتان و هم زحمت من! چون خواهید گفت ما پیش فلانی فلسفه خوانده‌ایم. سپس فرمودند: اگر من هم جای آقای بروجردی و رئیس و سرپرست حوزه بودم از این همه فلسفه گفتن، آنهم به این زیادی و به صورت کاملا علنی، احساس مسئولیت می‌کردم. وضع حوزه برای فقه و اصول و حدیث و تفسیر و علوم دینی است. البته در کنار آن هم عده‌ای که مستعد هستند، مخصوصا این روزها می‌توانند با حفظ شرایط و رعایت وضع حوزه و مسئولیتی که فقیه مرجع مسئول وقت دارد، معقول بخوانند که کمک به علوم دینی آنها بکند، و بتوانند در برابر خصم مسلح باشند، ولی نه با این وسعت و این همه سر و صدا، از درس و بحث و نشر کتب فلسفه آنهم در حوزه.»[۱۰۳]

اهل فن به خوبی واقفند که هیچ عالمی چنین سخنانی را هرگز در مورد کتابی مانند شرح تجرید نمی‌گوید، با اینکه عمق مطالب کتاب تجرید از تمامی کتاب‌های فلسفی بالاتر است، چرا؟ زیرا بدیهی است که نه تنها مطالب خلاف عقل و ضرورت مکتب وحی، نه تنها در این کتاب پیدا نمی‌شود، بلکه عموم مطالب و مبانی باطل و خلاف عقل و برهان و وحی فلاسفه در این کتاب نقد و ابطال شده است.

«بهترین مستند در پاسخ این افراد، یکی نامه‌ای است که در سال آخر عمرشان به گورباچف نوشتند.»

روشن است که در تقریر عقاید دهری گری، و کمونیستی، و اعتقاد به قدم عالم، و خدا را مساوی با همه موجودات دانستن، و تجرد علم به تفسیر باطل فلسفی، ابن عربی از امثال گورباچف کم نمی‌آورد، بلکه به مراتب از او و اربابان مکتبش جلوتر است، و واقعا در این زمینه بزرگمرد است، و البته برای چون اویی دعوت به مراجعه به کتابهای ابن عربی به عنوان مقدمه بیداری خوب است، تا بعد بیاید به حوزه و معارف قرآن و روایات را از نزدیک ببیند، اما هزاران تأسف به حال کسانی که کنار قرآن و نهج البلاغه‌اند و خیال می‌کنند که ایشان هم باید خود را همسان با مادی گرایان و کمونیست‌ها ببینند! و همان راهی را بروند که شایسته کفار و ملحدان است!

والسلام علی من اتبع الهدی

پی نوشت‌ها:

۱ . مبدأ اعلی، محمد تقی جعفری، ۱۰۸ ـ ۱۱۱.
۲ . منتهی المطلب (ط.ج)، علامه حلی، ج ۳، شرح حال مؤلف، ۳۹ ـ ۵۰
۳ . تذکرة الفقهاء، (ط.ج)، علامه حلی، ج ۹ ص ۴۱.
۴ . کشف الحق و نهج الصدق، ۵۷.
۵ . نهج الحق، ۱۲۵.
۶ . أجوبة المسائل المهنائیة، ۸۹.
۷ . چشم و چراغ مرجعیت (ویژه نامه مجله حوزه در باره آیت الله بروجردی)، ۱۴۰ ـ ۱۴۲.
۸ . در محضر آیت الله بهجت، ۲۶/۳.
۹ . مبدأ اعلی، محمد تقی جعفری، ۷۴.
۱۰ . مبدأ اعلی، محمد تقی جعفری، ۷۲.
۱۱ . مبدأ اعلی، محمد تقی جعفری، ۷۲
۱۲ . انسان کامل، مرتضی مطهری، ۱۶۸.
۱۳ . بحار الأنوار، ۱۹۷/۵۷ ـ ۱۹۸.
۱۴ . ن. ک: بحارالانوار، ۵۷/ ۱۹۷.رجال مرحوم نجاشی قدس سره، ۴۳۳/ شماره ۱۱۶۴.
۱۵ . ن. ک: بحارالأنوار، ۱۹۷/۵۷ ـ ۱۹۸؛ رجال مرحوم نجاشی قدس سره، ۳۰۷/ شماره ۸۴۰.
۱۶ . خلاصه‌ای از سخن ابن عربی و شارح قیصری در فص نوحی این است: إنّ قوم نوح فی عبادتهم للأصنام کانوا محقّین؛ لکونها مظاهر الحق کما أن العابدین لها کذلک؛ لأنّهم أیضاً کانوا مظهر الحقّ وکان الحقّ معهم بل هو عینهم، وکان نوح أیضاً یعلم أنّهم علی الحق إلاّ أنّه أراد علی وجه المکر والخدیعة أن یصرفهم عن عبادتها إلی عبادته، وإنّما کان هذا مکراً منه علیه السلام؛ لأنّه کان یقول لهم ما لم یکن معتقداً به، ویموه خلاف ما أضمره واعتقده؛ إذ کان عالماً وعلی بصیرة من ربّه بأنّ الأصنام مظاهر الحق وعبادتها عبادته، إلاّ أنّه علیه السّلام أراد أن یخلصهم من القیود حتّی لا یقصروا عبادتهم فیها فقط بل یعبدوه فی کلّ معنی وصورة.
ولمّا شاهد القوم منه ذلک المکر أنکروا علیه وأجابوه بما هو أعظم مکراً وأکبر من مکره، فقالوا: لا تترکوا آلهتکم إلی غیرها؛ لأنّ فی ترکها ترک عبادة الحقّ بقدر ما ظهر فیها، وقصر عبادته فی سائر المجالی وهو جهل وغفلة؛ لأنّ للحقّ فی کلّ معبود وجهاً یعرفها العارفون سواء أکان ذلک المعبود فی صورة صنم أو حجر أو بقر أو جنّ أو ملک أو غیرها. رجوع شود به شرح قیصری بر فصوص الحکم، فص نوحی ۱۳۶ ـ ۱۴۲، طبع قم، بیدار.
۱۷ . شرح نهج البلاغة، علامه خویی، ۱۷۷/۱۳.
۱۸ . شرح نهج البلاغة، علامه خویی، ۱۷۶/۱۳.
۱۹ . لا شک أن هذا الاعتقاد کفر وإلحاد وزندقة ومخالف لضروری الدین.
۲۰ . عروة الوثقی، ۱۴۵/۱، مسأله ۱۹۹.
۲۱ . ن. ک: به "تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود" علی احمدی، سید قاسم.
۲۲ . رسالة الانصاف، ملا محسن فیض کاشانی
۲۳ . خاتمه مستدرک الوسائل، ۲ / ۶۰
۲۴ . إحقاق الحق و إزهاق الباطل، ج۱، ص: ۱۸۴ ـ ۱۸۵.
۲۵ . ممد الهمم، حسن زاده، حسن، ۴۹۳
۲۶ . فاحکم بالعلیة ولکن تصرف فیها بأنها التشؤن لا التوحید مثلا کما یقوله المعتزلی! اسفار، ۳۰۱/۲.
۲۷ . اثنی عشریه، شیخ حر عاملی ، ۴۴.
۲۸ . اصول الایمان، عبدالقاهر بغدادی اشعری، ۲۴۸
۲۹ . الاساس لعقائد الاکیاس، ۷۰
۳۰ . ممد الهمم، حسن زاده، حسن، ۶۰۷ - ۶۰۹.
۳۱ . جلد دوم تاریخ تصوف در اسلام از صفحه ۴۰۲ و ۴۰۳
۳۲ . اسفار، ۱۷۱/۷.
۳۳ . اسفار، ۹ / ۲۷۸
۳۴. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، دکتر دینانی، جلد ۲ ص ۳۴۳
۳۵ . رسالة فی الحدوث، ملاصدرا، ۲۴۲ ـ ۲۴۳.
۳۶ . استوار نامه ص ۱۹۲
۳۷. فصلنامه عرفان ایران.
۳۸ . عرفان ایران ش۷ ص۳۳.
۳۹ . عرفان ایران ش ۷ ص۳۴.
۴۰ . مناقب العارفین افلاکی، ۵۲.
۴۱ . مفاتیح الغیب، ملا صدرا، ۴۲؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ملاصدرا، ۳۷۸؛ قال أبو یزید: «أخذتم علمکم میتا عن میت وأخذت عن الحی الذی لا یموت!» (التعلیقات علی الشواهد الربوبیة، ملا هادی سبزواری، ۴۹۲).
۴۲ . نفحات الانس، ۳۱؛ طرایق الحقایق، ۸۰/۱.

۴۳ . سفرنامه ابن بطوطه، ۲۶.
۴۴ . خاطرات مستر همفر، ۶۵.
۴۵ . إحقاق الحق و إزهاق الباطل، ۳۱ / ۵۶۲.
۴۶ . الذریعة، ج۱۵، ص: ۵۷
۴۷ . تکمله امل الآمل، ص ۱۸۴
۴۸ . ومـن أقطاب هذا المقام عمـر بن الخطاب وأحمد بن حنبل ولهذا قال صلى الله عليه [وآله] وسلم فی عمر بن الخطاب یذکر ما أعطاه الله من القوة یا عمر ما لقیک الشیطان فی فج إلا سـلک فجا غیر فجک! فدل على عصمته بشهادة المعصوم و قد علمنا إن الشیطان ما یسـلک قط بنا إلا إلى الباطل و هو غیر فج عمر بن الخطاب فما کان عمر یسـلک إلا فجاج الحق بالنص فکان ممن لا تأخذه فی الله لومة لائم فی جمیع مسالکه و للحق صولة و لمـا کان الحق صعب المرام قویا حمله على النفوس لا تحمله ولا تقبله بل تمجه وترده لهذا قال صلى الله علیه و سلم ما ترک الحق لعمر من صدیق. (فتوحات مکیه؛ ۴/ ۲۰۰).
۴۹ . ومنهــم رضــی الله عنهم المحدثون وعمر بن الخطاب رضی الله عنه منهم وکان فی زماننا منهم أبو العباس الخشاب. (همان؛ ۲۱/۲).
۵۰ . ووهبـت فی ذلـک الوقت مواهب الحکم حتى کانی اوتیـت جوامع الکلم... ثم ایدت بروح القدس. (فتوحات؛ ۳/۱).
۵۱۲ . الاقطـاب المصطلـح على ان یکون لهم هذا الاسـم مطلقاً من غیر اضافة لایکون منهـم فی الزمان الا واحـد، وهو الغوث ایضاً وهـو من المقربین وهو سـید الجماعة فی زمانه، ومنهم من یکون ظاهر الحکم ویجوز الخلافة الظاهرة کما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام کابی بکر وعمر وعثمان وعلی والحسـن ومعاویة بن یزید وعمر بن عبدالعزیز والمتـوکل ومنهم من لـه الخلافة الباطنة خاصه ولا حکم له فی الظاهر کاحمد بن هارون الرشـید السبتی وکابی یزید البسـطامی واکثر الاقطاب لا حکم لهم فی الظاهر. (فتوحات؛ ۶/۲).
۵۲ . تذکرة الاولیاء، ۱۶۴.
۵۳ . کیوان قزوینی؛ استوار نامه، ۹۵-۱۰۶.
۵۴ . لب اللباب، ۴۱.
۵۵ . بحار الانوار، ۱۱۲/۲۵.
۵۶ . بحار الانوار، ۲۵، ۱۱۴.
۵۷ . بحار الانوار،۷۸/۲۳.
۵۸ . سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ روح مجرد، ۴۰۳.
۵۹ . سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ روح مجرد، ۵۹۱.
۶۰ . در کوی بی نشان ها، ۳۶-۳۸.
۶۱ . الکافی، ۱۹۳/۱.
۶۲ . بحار الانوار، ۳۳۸/۸.
۶۳ . سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ روح مجرد، ۶۳۶-۶۳۷.
۶۴ . بحار الانوار، ۱۷۱/۲۵.
۶۵ . رجوع شود به "روح مجرد": سید محمد حسین حسینی طهرانی، ۳۱۸ و پاورقی، ۴۳۵
۶۶ . الطرائف، ۲ / ۵۱۵ ـ۵۲۰.
۶۷ . همان
۶۸ . شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، ۳، / ۳۰۴؛ روضات الجنات،۶ / ۳۱۱.
۶۹ . روضات الجنات، ۶ / ۳۱۱ ـ ۳۱۵.
۷۰ . روضات الجنات، ۴ / ۱۲۲؛ هدیة الاحباب، ۲۰۶.
۷۱ . کشف الحق نهج الصدق، ۵۷.
۷۲. کشف المراد، ۵۷.
۷۳ . رجوع شود به مستدرک سفینة البحار، جلد ۸.
۷۴ . کافی: ۵۶/۱.
۷۵ . مجله بازتاب اندیشـه در مطبوعات، شـمارەهای ۵۵ و ۵۶، گفت و گو با غلامحسین ابراهیمی دینانی، فصلنامه اشراق، ش ۱، پائیز ۱۳۸۳.
۷۶ . الشفاء،۴۵۱ ـ ۴۵۲.
۷۷ . ثواب الأعمال، شـیخ صدوق رحمه الله، ۲۰۷؛ بحار الأنوار، علامه مجلسی رحمه الله، ۲۷ / ۲۳۲ ـ ۲۳۳.
۷۸ . رجوع شود به أعيان الشيعة، ج۶، ص: ۲۷۲.
۷۹ . أعيان الشيعة، ج۶ ص: ۲۷۱ ـ ۲۷۳
۸۰ . تذكرة المتبحرين، ص ۸۸۷
۸۱ . اعلم أنه ما من شیء فی العالم إلا وأصله من حقیقة إلهیة وسره من اسم إلهی وهذا لا یعرفـه إلا الکاملـون... قال الحلاج ما صحت الفتوة إلا لأحمد و إبلیس! کأنه قال هذان المظهران کل منهما کامل فی بابه متفرد فی شـأنه أحدهما مظهر أسـماء المحبة والآخر مظهر أسـماء القهر... وهو مجمع الموجودات ومرجع الکل والجمیع مظاهر أسمائه ومجالی صفاته... فمن أمره ظاهرا بسجدة آدم فی قوله: اسْجُدُوا لِآدَمَ، کان نهاه فی السر عن سجدة غیره فألهمه وألقنه الحجة بقوله أَ أَسْـجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِیناً، فافهم یا حبیبی هذه الکلمات وقـد انتهت إلى مـا یتبلد الأذهان عن درکها ویتحرک سلسـلة الحمقـى والمجانین عن سماعها ویشـمئز قلوبهم عن روائحها کاشمئزاز المزکوم عن رائحة الورد الأحمر والمسک الأذفـر وتنبه لما قیل إن نور إبلیس من نار العزة لقوله تعالى خَلَقْتَنِی مِنْ نار ولو أظهر نوره للخلائق لعبدوه (مفاتیح الغیب، ۱۷۲ـ ۱۷۳).
۸۲ . الدروس، شهید اول، ۲ / ۲۷۰
۸۳ . الدروس، شهید اول، ۲ / ۲۷۵ ـ ۲۷۶
۸۴ . شرح فارسی تجرید الاعتقاد، ۵۵۷.
۸۵ . الدروس، شهید اول، ۱ / ۴۵
۸۶ . رجـوع کنیـد به حقایق الایمان، تألیف مرحوم شـهید ثانی، نشـر کتابخانه آیت الله مرعشی رحمه الله، ۱۵۹ ـ ۱۶۳
۸۷ . کلیات شیخ بهائی، شیر و شکر، ص ۲۹
۸۸ . جنتان مدهامتان، جنت ۱، صفحه ۲۹.
۸۹ . ج۴، ص: ۴۹۵ ـ ۴۹۷
۹۰ . الذریعة إلی‌تصانیف الشیعة، ج۱۰، ص: ۲۰۷
۹۱ . پایگاه الکترونیکی حوزه: آذر و دی ـ بهمن و اسـفند ۱۳۷۷، شـماره ۸۹ و ۹۰، پدید آورنده: علی اکبر ذاکری، وابسـته به مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسـلامی؛ نشـریه: حوزه، شماره: ۸۹.
۹۲ . روح مجرد، سید محمد حسین تهرانی، ۴۰۵.
۹۳ . بحار الأنوار، ۵۴ / ۳۵۴.
۹۴ . بحار الأنوار، ۵۶ / ۲۱۵.
۹۵ . بحار الأنوار، ۶۴ / ۱۲۲.
۹۶ . بحار الأنوار، ۷۰ / ۳۲۹.
۹۷ . اثنا عشرية، ۲۲
۹۸ . بحار الأنوار، ج۴۹، ص: ۲۷۶.
۹۹ . بحار الأنوار، ۴۷ / ۲۳۳
۱۰۰ . عرفان و تصوف، داود الهامی، ص ۳۱۶
۱۰۱ . دستهای ناپیدا، خاطرات مستر همفر، صفحه ۶۴ نشر گلستان کوثر.
۱۰۲ . رسول جعفریان، maghal.com/bank/?p=۱۱۷
۱۰۳ . کتـاب راه انقـلاب، جلد ۱، ابعاد علمی شـخصیت حضرت امـام خمینی (ره)، علی دوانی.

مقاله ۲

دفاع از بخش پایانی دعای عرفه امام حسین علیه السلام

مهدی حسینیان قمی

اشاره

در سومین شماره سمات مقاله‌ای با عنوان «پژوهشی در باره ذیل دعای عرفه» به قلم فاضل ارجمند جناب حجت الاسلام حسن ترابی به چاپ رسید که به نقد ذیل دعای عرفه امام حسین علیه السلام که در کتاب قیّم مفاتیح الجنان آمده است، پرداخته و انتساب این ذیل را به امام علیه السلام مورد رد و انکار قرار داده بود. اکنون آنچه پیش روی شماست نقدی بر مقاله فوق به قلم فاضل ارجمند جناب حجت الاسلام و المسلمین مهدی حسینیان است که از نظرتان می‌گذرد.

البته باب این گفت و گو مفتوح خواهد بود و در شماره‌های آتی بدان خواهیم پرداخت.

مقدمه

بخش پایانی دعای عرفه از جمله «إِلَهِی أَنَا الْفَقِیرُ فِی غِنَایَ» تا جمله «وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ» مورد بحث و گفتگو قرارگرفته است. برخی این بخش را از دعای عرفه امام حسین علیه السلام می‌دانند، ولی بعضی گویا به دلائلی انکار می‌کنند و حتماً در این میان برخی در تردید هستند.

این بخش، نخستین بار در إقبال مرحوم سیّد بن طاوس قدس سره آمده است و در کتاب‌های دیگر این دعا نیامده است. در مصباح کفعمی دعای عرفه مذیّل به این ذیل نیست و حتی در مصباح الزائر که کتاب دیگر سیّد بن طاوس در موضوع دعاست، دعای عرفه بدون این ذیل آمده، که همین نکته جنجال برانگیز شده است، به علاوه که گویا مفاد برخی از جملات این بخش پایانی مورد پسند برخی نیست و آن را سازگار با لحن و آهنگ و مفاد دعاهای أئمه معصومین علیهم السلام نمی‌دانند؛ جالب است که حتی برخی چون مرحوم علامه مجلسی مدّعی هستند که در برخی از نسخ قدیمی إقبال هم این بخش پایانی نیامده است.

در ادامه چند نکته اساسی، لازم به ذکراست:

۱. اصل در مجموعه‌های معتبر روایی بر پذیرش است، مگر اینکه دلیل روشنی ما را از پذیرش روایت دور سازد. این بخش پایانی دعای عرفه، در کتاب إقبال سیدبن‌طاوس‌حلّی آمده، که این کتاب بسیار معتبر و شناخته شده و مؤلف آن هم بسیار متشخص، معروف و معتبراست.

۲. اگر سطری از دعا و یا جملاتی مشکل داشت و پذیرش آن برای ما دشوار شد این آسیبی به مجموع نمی‌زند. بخش پایانی دعای عرفه چند صفحه است اگر چند سطر از این چند صفحه مشکل‌دار شد همه این مجموع زیر سؤال نمی‌رود.

آیا صحیح است که شما به دلیل بخش پایانی دعای عرفه، این دعا را کلاً نپذیرید؟ حتماً جواب منفی است، پس همین طور صحیح نیست به دلیل چند جمله و چند سطر، این بخش پایانی مردود شناخته شود (دقّت کنید).

۳. برای ردّ روایت و یا دعا دلیل محکم لازم است و اگر دلیل چندان محکم و روشن نبود پذیرفته شده نیست و در این صورت نفی قطعی دعا صحیح نیست؛ آری در مواردی توقف و احتیاط مطلوب است ولی نفی به سان اثبات، هردو، نیازمند دلیل روشن و قطعی است.

> **اصل در مجموعه‌های معتبر روایی بر پذیرش است، مگر اینکه دلیل روشنی ما را از پذیرش روایت دور سازد. این بخش پایانی دعای عرفه، در کتاب إقبال سیدبن‌طاوس‌حلّی آمده، که این کتاب بسیار معتبر و شناخته شده و مؤلف آن هم بسیار متشخص، معروف و معتبراست. اگر سطری از دعا و یا جملاتی مشکل داشت و پذیرش آن برای ما دشوار شد این آسیبی به مجموع نمی‌زند. بخش پایانی دعای عرفه چند صفحه است اگر چند سطر از این چند صفحه مشکل‌دار شد همه این مجموع زیر سؤال نمی‌رود.**

تحدّی با بخش پایانی دعای عرفه

ما با این بخش پایانی از دعای عرفه به عالم تحدّی می‌کنیم، آن‌گونه که با قرآن تحدّی می‌کنیم؛ تنها یک صوفی به نام ابن عطاء الله در عالم نبوده که شما مدّعی هستید این بخش پایانی از اوست. این بخش پایانی دعای عرفه از امام حسین علیه السلام امام سوم و معصوم پنجم است و احدی نمی‌تواند مانند آن را بیاورد. در دعاهای مناجات‌گران و داعیان پیشین بگردید، اگر دعایی مشابه این دعا پیدا کردید ما می‌پذیریم که این دعا در حدّ دعای معصوم نیست و غیر معصوم آن را گفته است؛ اگر غیر معصوم می‌تواند دعایی این چنین در اوج را بگوید، پس همه صوفیان و عارفانی که امروزه در گوشه و کنار دنیا هستند، بیایند جمع شوند و مشابه این دعای امام حسین علیه السلام را بسازند، و حتی اگر از گذشتگان و یا از عارفان موجود هم کلام مشابهی دیده شد، ما سخن خود را (که می‌گوییم این جملات از امام معصوم علیه السلام صادر شده است) پس می‌گیریم، ولی اگر نیاوردید که قطعاً نمی‌آورید بدانید که این بخش پایانی تنها از معصوم صادر گشته است و بر اوج عصمت گونه این فراز پایانی از دعای عرفه عالمانی در اوج، گواهی داده‌اند.

کلام علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان:

«کیست که بتواند این گونه حقایق را بیان کند؟ ما که عمری در مسائل فلسفی و عرفانی تلاش کرده‌ایم دهنمان میچّاد این طور حرف بزنیم».[۱]

اینک بهتر است قبل از پاسخ به مقاله مذکور، بخش پایانی دعای عرفه را بیاوریم و ترجمه کنیم و از همه خوانندگان

گرامی می‌طلبیم که مجموع این بخش پایانی دعای عرفه را به دقّت مطالعه کنید و حتی با حال و هوایی خوش در فرصتی، مکرراً آن را بخوانید تا به عمق دعا دست یابید و لطافت این بخش از دعـا و مناجات را احساس کنید؛ همچنین به مناجات شعبانیه کـه مناجات همه امامـان معصوم علیهـم السـلام است نیز بنگرید و آن را در کنار این بخـش از دعـای عرفه در نظر داشـته باشـید، و اگر یک جمله و یا یک سـطر از دعا برایتان کمتـر مفهوم بود پیرامون آن به بحـث و گفتگو با عالمان بپردازید و در جهت فهم مفاد آن تلاش نمایید.

> **بـرای ردّ روایت و یا دعا دلیل محکم لازم است و اگر دلیل چندان محکم و روشـن نبود پذیرفته شـده نیست و در ایـن صـورت نفـی قطعـی دعا صحیـح نیسـت؛ آری در مـواردی توقـف و احتیاط مطلوب اسـت ولی نفی به سـان اثبات، هـردو، نیازمند دلیل روشن و قطعی است.**

بدین شکل هم ارزشمندی این کلمات نورانی از دعای حضرت امام حسـین علیه السـلام در روز عرفه برایتان تجلّی خواهد کرد و هم با توضیحات و توجیهات ما در هنگام دفاع و پاسخ ها، شبهاتی که در رابطه با این دعای اوجمند مطرح شده جواب خواهد گرفت.

متن بخش پایانی دعای عرفه همراه با ترجمه:

«إلَهِی أَنَا الْفَقِیرُ فِی غِنَایَ فَکَیْفَ لَا أَکُونُ فَقِیراً فِی فَقْرِی»؛
خدای من، من در زمانی که بی نیاز باَشم باز فقیر و نیازمندم پس چگونه نیازمند و فقیر نباشـم در زمان نیازمندی ام.

«إلَهِی أَنَا الْجَاهِلُ فِی عِلْمِی فَکَیْفَ لَا أَکُونُ جَهُولاً فِی جَهْلِی»؛
خدای من، من در موردی که می‌دانم، جاهلم پس چگونه در زمانی که نمی‌دانم جاهل نباشم.

«إلَهِـی إنَّ اخْتِلَافَ تَدْبِیرِکَ وَ سُـرْعَةَ طَوَاءِ مَقَادِیـرِکَ مَنَعَا عِبَادَکَ الْعَارِفِینَ بِکَ عَنِ السُّکُونِ إلَی عَطَاءٍ وَ الْیَأْسِ مِنْکَ فِی بَلَاءٍ»؛
خدای من، گونه‌های مختلف تدبیر تو و جابجایی آن و شتاب پیچیده شدن مقدّرات تو بندگان آشنای به تـو را از اینکه به عطـای تو آرام گیرند و از تو در بلاء مأیوس و ناامید باشند، بازداشته است.

«إلَهِی مِنِّی مَا یَلِیقُ بِلُؤْمِی وَ مِنْکَ مَا یَلِیقُ بِکَرَمِکَ»؛
خدای من، از من است آنچه شایسته پستی من و از تو است آنچه شایسته بزرگواریت.

«إلَهِـی وَصَفْتَ نَفْسَـکَ بِاللُّطْـفِ وَ الرَّأْفَةِ لِی قَبْلَ وُجُـودِ ضَعْفِی أَ فَتَمْنَعُنِی مِنْهُمَا بَعْدَ وُجُودِ ضَعْفِی»؛
خـدای من، پیش از آنکه ضعف من نمودار شـود تـو خویش را به لطف و رأفت به من وصف کردی آیا پس از آن که ضعف من به وجود آمد تو مرا از لطف و رأفتت باز می‌داری.

«إلَهِی إنْ ظَهَرَتِ الْمَحَاسِـنُ مِنِّی فَبِفَضْلِـکَ وَ لَکَ الْمِنَّةُ عَلَیَّ وَ إنْ ظَهَرَتِ الْمَسَاوِی مِنِّی فَبِعَدْلِکَ وَ لَکَ الْحُجَّةُ عَلَیَّ»؛
خدای مـن، اگر خوبی‌ها از من بـرون زند آن به فضل توسـت و تو بر من منّـت داری و اگر بدی‌ها از من آشکار گردد باز به دلیل عدل تو و همراه با عدالت توست و تو بر من حجّت داری.

«إلَهِی کَیْفَ تَکِلُنِی وَ قَدْ تَکَفَّلْتَ لِی»؛
خدای من، چگونه تو مرا رها می‌کنی در حالی که عهده دار من شده ای.

«وَ کَیْفَ أُضَامُ وَ أَنْتَ النَّاصِرُ لِی»؛
و چگونه من مورد سـتم قرارگیرم در حالی که تو یاور منی.

«أَمْ کَیْفَ أَخِیبُ وَ أَنْتَ الْحَفِیُّ بِی»؛
و چگونـه ناامیـد شـوم در حالی که تـو به من مهربانی.

«هَا أَنَا أَتَوَسَّلُ إلَیْکَ بِفَقْرِی إلَیْکَ وَ کَیْفَ أَتَوَسَّلُ إلَیْکَ بِمَا هُوَ مَحَالٌ أَنْ یَصِلَ إلَیْکَ»؛
خدایا مـن با فقری که به تو دارم به تو متوسّـل می‌شـوم و چگونه به تو متوسـل شـوم با چیزی که محال است به تو برسد.

«أَمْ کَیْفَ أَشْکُو إلَیْکَ حَالِی وَ هُوَ لَا یَخْفَی عَلَیْکَ»؛
یا چگونه از حال خویش به تو شکوه برم در حالی که بر تو مخفی نیست.

«أَمْ کَیْفَ أُتَرْجِمُ بِمَقَالِی وَ هُوَ مِنْکَ بَرَزٌ إلَیْکَ»؛
یـا چگونه حالم را با گفتارم توضیح دهم در حالی که آن هم از توست و نزد تو آشکار است.

«أَمْ کَیْفَ تُخَیِّبُ آمَالِی وَ هِیَ قَدْ وَفَدَتْ إلَیْکَ»؛
یا چگونه تو آرمان‌های مرا به محرومیّت می‌کشی در حالی که آنها نزد تو آمده‌اند (و به تو امید بسته اند).

«أَمْ کَیْفَ لَا تُحْسِنُ أَحْوَالِی وَ بِکَ قَامَتْ»؛
یا چگونه حالاتم را نیکو نمی‌سـازی در حالی که حالاتم با تو استوار است.

«إلَهِـی مَا أَلْطَفَـکَ بِی مَعَ عَظِیمِ جَهْلِی وَ مَـا أَرْحَمَکَ بِی مَعَ قَبِیحِ فِعْلِی»
خدای من، چقدر تو به من لطف داری با این جهل بزرگی که من دارم و چه اندازه تو به من رحم داری با این زشتی رفتاری که من دارم.

«إلَهِـی مَـا أَقْرَبَکَ مِنِّـی وَ أَبْعَدَنِی عَنْکَ وَ مَا أَرْأَفَـکَ بِی فَمَا الَّذِی یَحْجُبُنِی عَنْکَ»؛
خـدای من، چقدر تو به مـن نزدیکی و چه اندازه

من از تو دورم چقدر تو به من رأفت داری پس چه چیزی مرا از تو مانع می‌شود و می‌پوشاند.

«إلَهِی عَلِمْتُ بِاخْتِلَافِ الآثَارِ وَ تَنَقُّلاتِ الأَطْوارِ أنَّ مُرَادَکَ مِنِّی أنْ تَتَعَرَّفَ إلَیَّ فِی کُلِّ شَیْءٍ حَتَّی لا أجْهَلَکَ فِی شَیْءٍ»؛

خدای من، با توجه به گونه‌های مختلف آثارت و جابجایی آن دانسته ام که منظور تو از من این است که من تو را در هر چیز بشناسم تا اینکه به تو در هیچ چیز جاهل نباشم.

«إلَهِی کُلَّمَا أخْرَسَنِی لُؤْمِی أنْطَقَنِی کَرَمُکَ وَ کُلَّمَا آیَسَتْنِی أوْصَافِی أطْمَعَتْنِی مِنَنُکَ»؛

خدای من، هر زمان که پستی ام مرا لال کند بزرگواری تو مرا به سخن می‌آورد و هر زمان که اوصافم مرا مایوس سازد منّت‌ها و نعمت‌های تو مرا به طمع می‌آورد.

«إلَهِی مَنْ کَانَتْ مَحَاسِنُهُ مَسَاوِیَ فَکَیْفَ لا تَکُونُ مَسَاوِیهِ مَسَاوِیَ وَ مَنْ کَانَتْ حَقَائِقُهُ دَعَاوِیَ فَکَیْفَ لا تَکُونُ دَعَاوِیهِ دَعَاوِیَ»؛

خدای من، کسی که خوبی هایش بدی باشد چگونه بدی‌هایش بدی نباشد و کسی که حقیقت هایش ادّعا باشد چگونه ادّعاهایش ادّعا نباشد.

«إلَهِی حُکْمُکَ النَّافِذُ وَ مَشِیَّتُکَ الْقَاهِرَةُ لَمْ یَتْرُکَا لِذِی مَقَالٍ مَقَالاً وَ لا لِذِی حَالٍ حَالاً»؛

خدای من، فرمان نافذ تو و خواست غالب تو جای هیچ سخنی را برای گوینده‌ای و هیچ حالی را برای صاحب حالی نگذاشته است (همه در برابر حکم و فرمان نافذ تو و خواست قاهر تو لال شده‌اند و خود را باخته اند).

«إلَهِی کَمْ مِنْ طَاعَةٍ بَنَیْتُهَا وَ حَالَةٍ شَیَّدْتُهَا هَدَمَ اعْتِمَادِی عَلَیْهَا عَدْلُکَ بَلْ أقَالَنِی مِنْهَا فَضْلُکَ»؛

خدای من، چه بسیار طاعتی که آن را به پاداشتم و حالتی که آن را محکم نمودم ولی عدل تو اعتماد مرا بر آن‌ها خراب کرد بلکه این فضل تو بود که اینها را از من پذیرفت.

«إلَهِی إنَّکَ تَعْلَمُ أنِّی وَ إنْ لَمْ تَدُمِ الطَّاعَةُ مِنِّی فِعْلاً جَزْماً فَقَدْ دَامَتْ مَحَبَّةً وَ عَزْماً»؛

خدای من، تو می‌دانی که گرچه اطاعت از من به گونه یک کار مستمر و محکم ادامه نیافته است ولی محبت اطاعت و عزم بر آن استمرار داشته است.

«إلَهِی کَیْفَ أعْزِمُ وَ أنْتَ الْقَاهِرُ وَ کَیْفَ لا أعْزِمُ وَ أنْتَ الآمِرُ»؛

خدای من، چگونه تصمیم بگیرم در حالی که مسلّط بر همه چیز هستی و چگونه تصمیم نگیرم در حالی که تو دستور می‌دهی.

«إلَهِی تَرَدُّدِی فِی الآثَارِ یُوجِبُ بُعْدَ الْمَزَارِ فَاجْمَعْنِی عَلَیْکَ بِخِدْمَةٍ تُوصِلُنِی إلَیْکَ»؛

خدای من، چرخش من در آثار دوری دیدار را باعث می‌شود پس مرا با در خدمت بودنی که به تو برساند برای خودت گردآور.

«کَیْفَ یُسْتَدَلُّ عَلَیْکَ بِمَا هُوَ فِی وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إلَیْکَ أ یَکُونُ لِغَیْرِکَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیْسَ لَکَ حَتَّی یَکُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَکَ»؛

چگونه با چیزی که در اصل وجودش به تو نیازمند است، می‌توان بر تو استدلال کرد آیا برای غیر تو ظهوری هست که برای تو نیست تا او بتواند تو را ظاهر سازد.

«مَتَی غِبْتَ حَتَّی تَحْتَاجَ إلَی دَلِیلٍ یَدُلُّ عَلَیْکَ»؛

چه زمانی تو غایب بوده ای تا نیازمند دلیلی باشی که بر تو دلالت نماید.

«وَ مَتَی بَعُدْتَ حَتَّی تَکُونَ الآثَارُ هِیَ الَّتِی تُوصِلُ إلَیْکَ»؛

و چه زمان تو دور بوده ای تا اینکه آثار ما را به تو برساند.

«عَمِیَتْ عَیْنٌ لا تَرَاکَ عَلَیْهَا رَقِیباً وَ خَسِرَتْ صَفْقَةُ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّکَ نَصِیباً»؛

کور باد چشمی که تو را مراقب خویش نبیند و زیان بار باد سودای بنده ای که تو از محبت خویش برای او بهره ای قرارندادهای.

«إلَهِی أمَرْتَ بِالرُّجُوعِ إلَی الآثَارِ فَارْجِعْنِی إلَیْکَ بِکِسْوَةِ الأنْوَارِ وَ هِدَایَةِ الاسْتِبْصَارِ حَتَّی أرْجِعَ إلَیْکَ مِنْهَا کَمَا دَخَلْتُ إلَیْکَ مِنْهَا مَصُونَ السِّرِّ عَنِ النَّظَرِ إلَیْهَا وَ مَرْفُوعَ الْهِمَّةِ عَنِ الاعْتِمَادِ عَلَیْهَا إنَّکَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ»؛

خدای من، تو دستور داده‌ای که به آثار رجوع کنیم پس مرا به سوی خویش با پوشش انوار و راه یابی به بینایی بازگردان تا به سوی تو از آثار بازگردم آن‌گونه که نزد تو آمدم در حالی که نهانم از توجّه به آثار محفوظ مانده باشد و همّتم از تکیه به آثار فراتر آمده باشد. تو بر هر چیزی توانایی.

«إلَهِی هَذَا ذُلِّی ظَاهِرٌ بَیْنَ یَدَیْکَ وَ هَذَا حَالِی لا یَخْفَی عَلَیْکَ»؛

خدای من، این ذلّت من است که در پیشگاه تو روشن است و این حال من است که بر تو پوشیده نیست.

«مِنْکَ أطْلُبُ الْوُصُولَ إلَیْکَ وَ بِکَ أسْتَدِلُّ عَلَیْکَ فَاهْدِنِی بِنُورِکَ إلَیْکَ وَ أقِمْنِی بِصِدْقِ الْعُبُودِیَّةِ بَیْنَ یَدَیْکَ»؛

از تو می‌طلبم رسیدن به تو را و با تو بر تو استدلال می‌کنم پس مرا با نورت به سویت هدایت کن و مرا به بندگی کردن صادقانه در پیشگاهت به پادار.

«إلَهِی عَلِّمْنِی مِنْ عِلْمِکَ الْمَخْزُونِ وَ صُنِّی بِسِرِّکَ الْمَصُونِ»؛

خدای من، از دانش نهان نگاه داشته خود به من بیاموز و با پوشش محفوظ خودت مرا حفظ نما.

«إلَهِی حَقِّقْنِی بِحَقَائِقِ أهْلِ الْقُرْبِ وَ اسْلُکْ بِی مَسْلَکَ أهْلِ الْجَذْبِ»؛

خدای من، با حقیقت‌های مقربان خودت مرا تثبیت نما و مرا به راه کسانی که جذب تواند، ببر.
«إِلَهِی أَغْنِنِی بِتَدْبِیرِکَ لِی عَنْ تَدْبِیرِی وَ بِاخْتِیَارِکَ عَنِ اخْتِیَارِی وَ أَوْقِفْنِی عَلَى مَرَاکِزِ اضْطِرَارِی»؛
خدای من، با تدبیری که تو برایم می‌کنی مرا از تدبیر خودم بی نیاز کن و با انتخابی که تو برای من داری مرا از انتخاب خویش بی نیاز فرما و مرا بر مواقف اضطرارم واقف فرما.
«إِلَهِی أَخْرِجْنِی مِنْ ذُلِّ نَفْسِی وَ طَهِّرْنِی مِنْ شَکِّی وَ شِرْکِی قَبْلَ حُلُولِ رَمْسِی»؛
خدای من، مرا از ذلّت و خواری نفسم بیرون آور و از شک و شرکم پیش از ورود به قبرم پاکم ساز.
«بِکَ أَنْتَصِرُ فَانْصُرْنِی وَ عَلَیْکَ أَتَوَکَّلُ فَلَا تَکِلْنِی وَ إِیَّاکَ أَسْأَلُ فَلَا تُخَیِّبْنِی وَ فِی فَضْلِکَ أَرْغَبُ فَلَا تَحْرِمْنِی وَ بِجَنَابِکَ أَنْتَسِبُ فَلَا تُبْعِدْنِی وَ بِبَابِکَ أَقِفُ فَلَا تَطْرُدْنِی»؛
از تو یاری می‌طلبم مرا یاری نما و بر تو توکّل می‌کنم مرا رهایم نساز و از تو می‌خواهم مرا ناامید مساز و به فضل تو رغبت دارم مرا محروم مساز و به جناب تو خودم را منتسب می‌سازم مرا دورم مساز و بر در تو می‌ایستم مرا طرد مکن.
«إِلَهِی تَقَدَّسَ رِضَاکَ أَنْ تَکُونَ لَهُ عِلَّةٌ مِنْکَ فَکَیْفَ یَکُونُ لَهُ عِلَّةٌ مِنِّی»؛
خدای من، خشنودی تو مقدس و پاک است که علتی برایش از تو باشد پس چگونه علتی از من برای آن باشد.
«إِلَهِی أَنْتَ الْغَنِیُّ بِذَاتِکَ أَنْ یَصِلَ إِلَیْکَ النَّفْعُ مِنْکَ فَکَیْفَ لَا تَکُونُ غَنِیّاً عَنِّی»؛
خدای من، تو به ذاتت بی نیازی از اینکه سودی از خودت به تو برسد پس چگونه بی نیاز از من نباشی.
«إِلَهِی إِنَّ الْقَضَاءَ وَ الْقَدَرَ یُمَنِّینِی وَ إِنَّ الْهَوَى بِوَثَائِقِ الشَّهْوَةِ أَسَرَنِی فَکُنْ أَنْتَ النَّصِیرَ لِی حَتَّى تَنْصُرَنِی وَ تُبَصِّرَنِی وَ أَغْنِنِی بِفَضْلِکَ حَتَّى أَسْتَغْنِیَ بِکَ عَنْ طَلَبِی»؛
خدای من، قضا و قدر مرا آرزومند می‌سازد و هوای نفس همراه با بندهای شهوت مرا به اسیری گرفته‌اند پس تو یار من باش تا مرا یاری دهی و بینایی بخشی و مرا با فضلت بی نیاز ساز تا به واسطه تو از طلب و پی گیری خودم بی نیاز شوم.
«أَنْتَ الَّذِی أَشْرَقْتَ الْأَنْوَارَ فِی قُلُوبِ أَوْلِیَائِکَ حَتَّى عَرَفُوکَ وَ وَحَّدُوکَ وَ أَنْتَ الَّذِی أَزَلْتَ الْأَغْیَارَ عَنْ قُلُوبِ أَحِبَّائِکَ حَتَّى لَمْ یُحِبُّوا سِوَاکَ وَ لَمْ یَلْجَئُوا إِلَى غَیْرِکَ»؛
تو همانی که در دلهای دوستانت نورها را روشن ساختی تا آن که تو را شناختند و یکتا دانستند و تو همانی که اغیار را از دل‌های محبّانت زدودی تا آن که جز تو را دوست نگرفتند و به غیر تو پناه نبردند.
«أَنْتَ الْمُونِسُ لَهُمْ حَیْثُ أَوْحَشَتْهُمُ الْعَوَالِمُ وَ أَنْتَ الَّذِی هَدَیْتَهُمْ حَیْثُ اسْتَبَانَتْ لَهُمُ الْمَعَالِمُ»؛
تو موجب انس و آرامش برای آنانی آن زمان که عوالم آنان را به وحشت بیندازد و تو آنی که آنان را هدایت و راهنمایی می‌کنی آن زمان که همه نشانه‌ها برای آنان ظاهر و آشکار گشته است.
«مَا ذَا وَجَدَ مَنْ فَقَدَکَ وَ مَا الَّذِی فَقَدَ مَنْ وَجَدَکَ»؛
چه چیزی یافته کسی که تو را از دست داده است و چه چیزی از دست داده کسی که تو را یافته است.
«لَقَدْ خَابَ مَنْ رَضِیَ دُونَکَ بَدَلًا وَ لَقَدْ خَسِرَ مَنْ بَغَى عَنْکَ مُتَحَوَّلًا»؛
قطعاً زیان کرده کسی که به غیر از تو به جای تو خشنود گشته است و به زیان نشسته کسی که از تو روی گردانده است.
«کَیْفَ یُرْجَى سِوَاکَ وَ أَنْتَ مَا قَطَعْتَ الْإِحْسَانَ وَ کَیْفَ یُطْلَبُ مِنْ غَیْرِکَ وَ أَنْتَ مَا بَدَّلْتَ عَادَةَ الِامْتِنَانِ»؛
چگونه به غیر تو امید بسته شود در حالی که تو احسانت را قطع نکرده ای و چگونه از غیر تو خواسته شود در حالی که عادت انعامت را تغییر نداده ای.
«یَا مَنْ أَذَاقَ أَحِبَّاءَهُ حَلَاوَةَ الْمُؤَانَسَةِ فَقَامُوا بَیْنَ یَدَیْهِ مُتَمَلِّقِینَ وَ یَا مَنْ أَلْبَسَ أَوْلِیَاءَهُ مَلَابِسَ هَیْبَتِهِ فَقَامُوا بَیْنَ یَدَیْهِ مُسْتَغْفِرِینَ»؛
ای کسی که شیرینی انس گیری را به دوستانش چشانده است و آنان در پیشگاهش به نرم گویی ایستاده‌اند و ای کسی که بر تن دوستانش لباس‌های هیبت و ترس را پوشانده است و آنان در پیشگاهش به استغفار ایستاده اند.
«أَنْتَ الذَّاکِرُ قَبْلَ الذَّاکِرِینَ وَ أَنْتَ الْبَادِی بِالْإِحْسَانِ قَبْلَ تَوَجُّهِ الْعَابِدِینَ وَ أَنْتَ الْجَوَادُ بِالْعَطَاءِ قَبْلَ طَلَبِ الطَّالِبِینَ وَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ثُمَّ لِمَا وَهَبْتَنَا مِنَ الْمُسْتَقْرِضِینَ»؛
تو یاد می‌کنی پیش از یادکنندگان و تو به احسان آغاز می‌کنی پیش از توجّه عبادتگران و تو عطا را می‌بخشی پیش از آنکه درخواست کنندگان طلب کنند و تو بخشنده ای آن گاه آن چه را که به ما بخشیده ای از ما قرض می‌گیری.
«إِلَهِی اطْلُبْنِی بِرَحْمَتِکَ حَتَّى أَصِلَ إِلَیْکَ وَ اجْذِبْنِی بِمَنِّکَ حَتَّى أُقْبِلَ إِلَیْکَ»؛
خدای من، با رحمتت مرا بخواه تا به تو برسم و با منتت مرا جذب کن تا به تو رو کنم.
«إِلَهِی إِنَّ رَجَائِی لَا یَنْقَطِعُ عَنْکَ وَ إِنْ عَصَیْتُکَ کَمَا أَنَّ خَوْفِی لَا یُزَایِلُنِی وَ إِنْ أَطَعْتُکَ فَقَدْ دَفَعَتْنِی الْعَوَالِمُ إِلَیْکَ وَ قَدْ أَوْقَعَنِی عِلْمِی بِکَرَمِکَ عَلَیْکَ»؛
خدای من، امیدم از تو بریده نمی‌شود گرچه معصیت تو را کنم آن گونه که ترسم از من جدا

نمی‌شود گرچه اطاعتت کنم، همه عوالم مرا به سوی تو پیش می‌برد و آشنایی من با بزرگواریت مرا بر تو واقف کرده است.

«إلَهِی کَیْفَ أخِیبُ وَ أنْتَ أمَلِی أمْ کَیْفَ أهَانُ وَ عَلَیْکَ مُتَّکَلِی»؛

خدای من، چگونه ناامید شوم با این که تو امید منی و چگونه خوار شوم با این که تکیه ام بر توست.

«إلَهِی کَیْفَ أسْتَعِزُّ وَ فِی الذِّلَّةِ أرْکَزْتَنِی أمْ کَیْفَ لَا أسْتَعِزُّ وَ إلَیْکَ نَسَبْتَنِی»؛

خدای من، چگونه احساس عزّت کنم در حالی که مرا در ذلّت متمرکز ساخته ای و چگونه احساس عزّت نکنم با این که مرا به خود منتسب نموده ای.

«إلَهِی کَیْفَ لَا أفْتَقِرُ وَ أنْتَ الَّذِی فِی الْفُقَرَاءِ أقَمْتَنِی أمْ کَیْفَ أفْتَقِرُ وَ أنْتَ الَّذِی بِجُودِکَ أغْنَیْتَنِی»؛

خدای من، چگونه نیازمند نباشم با اینکه تو همانی که مرا در میان نیازمندان به پا داشته‌ای و چگونه احساس نیاز کنم با اینکه تو همانی که مرا با بخششت بی نیاز نموده ای.

«وَ أنْتَ الَّذِی لَا إلَهَ غَیْرُکَ تَعَرَّفْتَ لِکُلِّ شَیْءٍ فَمَا جَهِلَکَ شَیْءٌ»؛

تو همانی که غیر از تو معبودی نیست خودت را به هر چیز شناسانده ای و هیچ چیز جاهل به تو نیست.

«وَ أنْتَ الَّذِی تَعَرَّفْتَ إلَیَّ فِی کُلِّ شَیْءٍ فَرَأیْتُکَ ظَاهِراً فِی کُلِّ شَیْءٍ وَ أنْتَ الظَّاهِرُ لِکُلِّ شَیْءٍ»؛

تو آنی که در هر چیز خودت را به من شناسانده ای و من تو را در هر چیز آشکار دیده ام و تو برای هر چیز آشکاری.

«یَا مَنِ اسْتَوَی بِرَحْمَانِیَّتِهِ فَصَارَ الْعَرْشُ غَیْباً فِی ذَاتِهِ»؛

ای کسی که با رحمانیّتش استیلا یافته است و عرش در ذات او نهان گشته است.

«مَحَقْتَ الْآثَارَ بِالْآثَارِ وَ مَحَوْتَ الْأغْیَارَ بِمُحِیطَاتِ أفْلَاکِ الْأنْوَارِ»؛

آثار را با آثار از بین برده ای و اغیار را با فلکهای احاطه گر انوار محو نموده ای.

«یَا مَنِ احْتَجَبَ فِی سُرَادِقَاتِ عَرْشِهِ عَنْ أنْ تُدْرِکَهُ الْأبْصَارُ»؛

ای کسی که در سراپرده‌های عرشش از اینکه چشم‌ها او را بیابند حجاب گرفته است.

«یَا مَنْ تَجَلَّی بِکَمَالِ بَهَائِهِ فَتَحَقَّقَتْ عَظَمَتُهُ مِنَ الاِسْتِوَاءِ»؛

ای کسی که با بهاء کامل تجلّی نموده پس عظمت و بزرگی اش از استیلاءش تحقق پیدا کرده است.

«کَیْفَ تَخْفَی وَ أنْتَ الظَّاهِرُ أمْ کَیْفَ تَغِیبُ وَ أنْتَ الرَّقِیبُ الْحَاضِرُ إنَّکَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ وَ الْحَمْدُ لِلّهِ وَحْدَهُ»؛

چگونه پنهان باشی در حالی که تو آشکاری و چگونه غایب باشی در حالی که مراقب حاضری، تو بر هر چیز توانایی و ستایش، تنها ویژه خداوند است.

اینک دفاع ما از بخش پایانی دعای عرفه

در مجلّه گرانسنگ سمات[2] مقاله ای با عنوان «پژوهشی درباره ذیل دعای عرفه» آمده که به نقد بخش پایانی دعای عرفه پرداخته است. نقد آمده در این مقاله ما را شگفت زده کرد که آیا می‌شود با وجوه آمده در این مقاله بخشی از یک روایت و یا یک دعا را ردّ نمود. از این نکته صرف نظر می‌کنیم که در ابتدای این مقاله آمده که: محدّثان بزرگوار، همواره دو موضوع را مهم شمرده اند:

«۱. رساندن سند روایت، به صورت موثّق به امام معصوم.

۲. به دست آوردن نسخه‌های معتبر از مجموعه روایات».[3]

در نقد این گفته همین اندازه کافی است که در پذیرش روایات مبنای اکثریّت عالمان و فقیهان نامور شیعه روشن است و ما آن را در همین مجله سمات[4] مطرح کرده ایم.

آنچه در کلام نویسنده محترم آمده (رساندن سند روایت، به صورت موثّق، به امام معصوم) صحیح نیست، چراکه همه یا اکثریّت فقهاء بر مبنای اعتبار «خبر موثوق به» هستند؛ مگر اینکه با زحمت عبارت نویسنده را تأویل بریم.

در هر صورت با نگاهی به مقاله، وجوه مورد توجّه این ناقد را مطرح می‌کنیم و کوتاه به ردّ آن می‌پردازیم و از بخش پایانی دعای عرفه دفاع می‌نماییم؛ و بر این باوریم که نباید بر روایات و ادعیه و آثار به جا مانده از امامان معصوم علیهم السلام به راحتی مهر جعل و طرح و ردّ، زده شود و خودمان را از این میراث ارزشمند محروم سازیم.

شیوه مورد دفاع ما چه در پذیرش و چه در ردّ و طرد مورد

شیوه مورد دفاع ما چه در پذیرش و چه در ردّ و طرد، مورد قبول اکثریّت قریب به اتفاق عالمان شیعه است و باید گفت که ردّ محتوایی روایات و دعاها، نیازمند تحقیق و بررسی کارشناسانه و همه جانبه است و ذوقی و سلیقگی و فردی نیست. کارشناس موفّق با رعایت همه جوانب و با الهام گیری کامل از فرهنگ اهل بیت علیهم السلام می‌تواند پس از غور و بررسی و دقت و فحص و مشورت و نظرخواهی از کارشناسان، روایت و یا دعایی را مجعول اعلام کند که این کار سنگین، به راحتی و از هر کس پذیرفته نیست.

قبول اکثریّت قریب به اتفاق عالمان شیعه است و باید گفت که ردّ محتوایی روایات و دعاها، نیازمند تحقیق و بررسی کارشناسانه و همه جانبه است و ذوقی و سلیقگی و فردی نیست. کارشناس موفّق با رعایت همه جوانب و با الهام گیری کامل از فرهنگ اهل بیت علیهم السلام می‌تواند پس از غور و بررسی و دقّت و فحص و مشورت و نظرخواهی از کارشناسان، روایت و یا دعایی را مجعول اعلام کند که این کار سنگین، به راحتی و از هر کس پذیرفته نیست.

در هرحال به وجوه آمده در این مقاله می‌پردازیم تا ببینیم برای طرد و ردّ این بخش پایانی از دعای عرفه چگونه استدلال شده است.

سطرهایی از این بخش پایانی ناسازگار و ناهماهنگ با دیگر ادعیه و روایات معرفی شده است و گفته شده که بر وفق مذاق صوفیان است، ما به آن سطرها اشاره می‌کنیم. آنگاه با فحص و جستجوی در روایات و ادعیه ببینیم آیا مشابه آن را در دیگر ادعیه و روایات می‌بینیم یا خیر؟

وجوه و شبهات ناقد در نفی بخش پایانی دعای عرفه

۱. عدم حضور بخش پایانی دعای عرفه در کتاب‌های دیگر دعا به جز إقبال سید بن طاوس.

۲. عدم حضور این بخش پایانی دعای عرفه در برخی از نسخه‌های قدیمی کتاب إقبال.

۳. حضور این بخش پایانی از دعای عرفه در کتاب یک عارف.

۴. عدم سازگاری لسان این دعا با ادعیه صادره از معصومان علیهم السلام.

۵. در این تتمّه و ذیل دعا حتی یک بار هم ذکر صلوات بر محمد و آل محمد نیامده است.

۶. در هیچ جای دعا از موقف حج و عرفه یاد نشده در حالی که در دعای امام حسین علیه السلام چندین بار به مناسبت از آنها نام برده شده است.

پاسخ و دفاع ما

در پاسخ به این شبهات باید گفت که تنها وجه چهارمِ کمی قابل توجه است و نیاز به پاسخ دارد وگرنه وجوه دیگر اصلاً کارساز نیست. چراکه در جواب می‌گوییم:

۱. عدم حضور بخش پایانی دعای عرفه در کتابهای دیگر دعا جز إقبال مشکل آفرین نیست و این جای حرف ندارد.

۲. عدم حضور بخش پایانی دعای عرفه در برخی از نسخه‌های قدیمی کتاب إقبال، ضرر و آسیب جدّی به اعتبار این بخش نمی‌زند. دقّت کنید، آنچه در کلام علامه مجلسی در این ارتباط آمده این است:

«و کذا لم یوجد هذه الورقة فی بعض النسخ العتیقة من الإقبال أیضاً».[۵]

و همچنین این برگه (بخش پایانی دعای عرفه) در بعضی از نسخه‌های قدیمی کتاب إقبال یافت نشده است.

اگر در نسخه قدیمی اقبال نبود مشکل ساز بود ولی اینکه در برخی از نسخه‌های قدیمی نباشد و در برخی دیگر از نسخه‌های قدیمی باشد این آسیبی به صحّت و درستی این بخش از دعا نمی‌زند. دراینجا باید بررسی کرد اگر آن نسخه بر دیگر نسخه‌های قدیمی کتاب إقبال ترجیح داشته باشد سخن ناقد درست است، ولی صرف اینکه در یک نسخه قدیمی از کتاب إقبال این بخش پایانی نیامده باشد، هیچ مشکل ساز نیست. این در حالی است که نسخه‌های قدیم و جدید کتاب إقبال این بخش از دعا را دارد و در برخی از نسخه‌های قدیمی این بخش دیده نشده است که این مسأله نیز اعتبار دعا را به هم نمی‌زند چراکه شاید آن نسخه مشکلی داشته باشد.

هم اکنون با دقّت ببینید چگونه به اشتباه در یک مقاله پژوهشی درباره ذیل دعای عرفه، هنگام نتیجه گیری آمده است:

«... و یافت نشدن این بخش در نسخ قدیمی اقبال به شهادت علامه مجلسی جای شک و شبهه نمی‌ماند که این ذیل از حضرت اباعبدالله علیه السلام نیست و ...».[۶]

و هم چنین آمده:

«شاهد بر این ... عدم ذکر آن در نسخه‌های عتیقه از اقبال است».[۷]

کجا مرحوم مجلسی فرموده که این بخش پایانی در نسخ قدیمی اقبال یافت نشده است ایشان فرمودند: در بعضی از نسخ قدیمی و بین این دو تعبیر فاصله بسیار است.

باز بنگرید در همین مقاله آمده:

و اما اشتباه مرحوم محدّث قمی آن است که پس از آن که ایشان که خبره فن و تألیف و بحث و فحص هستند کلام علامه مجلسی را در بحارالانوار دیده‌اند که فرموده است: «این فقرات از دعا در نسخ عتیقه کتاب اقبال یافت نشده است» چرا در مفاتیح الجنان فرموده اند: «و لیکن سیّد بن طاوس در اقبال بعد از یاربّ یاربّ یاربّ این زیادتی را ذکر فرموده است» زیرا که این عبارت اسناد دعا را به سیّد بن طاوس می‌رساند و ایشان باید فرموده باشند «در بعضی از نسخ کتاب اقبال که عتیقه نیستند این زیادتی دیده شده است».[۸]

گفتنی است این جملات در این مقاله آمده و حتماً مورد پذیرش

حجةالاسلام حسین ترابی صاحب مقاله است، گرچه از دیگران نقل کنند و در هر صورت ما به گوینده این کلمات اشکال می‌کنیم.

مرحوم کفعمی هم پس از مرحوم سید بن طاوس است و ما نمی‌دانیم از کجا این دعا را در البلدالامین آورده است. شاید وی از إقبال گرفته است ولی از آن نسخه ای که این بخش پایانی در آن نیامده است و یا از کتاب دعایی که این بخش پایانی در آن نیست.

و اما در مصباح الزائر کتاب خود مرحوم سید بن طاوس دعای عرفه آمده و فقط این ذیل نیامده است. باز این دلیل می‌شود که در مصباح الزائر از نسخه ای که بدون ذیل بوده نقل کرده‌اند و این آسیب به نسخه مذیّل نمی‌زند؛ کوتاه سخن اینکه:

این دعا دو نسخه داشته است، یکی با ذیل و دیگری بی ذیل و در چنین مواردی اصل بر «عدم زیاده» است یعنی: «نمی توان ثابت نمود که بخش پایانی از امام صادر نشده و بعداً به دعا اضافه گردیده است»، چنان که دو نفر یک سخنرانی را نقل می‌کنند یکی کامل و دیگری مختصرتر، و این کاملا متداول است، همانگونه که در بخش‌های دیگر این دعا هم گویا کم و زیاد و اختلافی وجود دارد.

۳. حضور بخش پایانی دعای عرفه در کتاب یک عارف چگونه دلیل می‌شود که این دعا در اصل از آن عارف است و از دعاي عرفه نیست، چراکه:

اولا: آن عارف پس از سید بن طاوس است او از قرن هفتم است و سید بن طاوس از قرن ششم می‌باشد.

ثانیاً: اگر آن عارف مقدم بر سید بن طاوس بود باز احتمال آن می‌رفت که این دعا به کتاب او بعداً افزوده شده است. چگونه است که این الحاق برای شما پذیرفتنی نیست ولی الحاق به کتاب إقبال سید بن طاوس پذیرفتنی است. یک بام و دو هوا جز این است.

در جای دیگر مقاله آمده است:

«در اینجا به طور حتم باید گفت: الحاق این فقرات به دعای امام در روز عرفه در کتاب اقبال پس از ارتحال سیّد تحقق یافته است».[۹]

ما احتمال می‌دهیم آن عارف این بخش از دعا را پسندیده از امام گرفته و در کتابش آورده است و اسناد به امام نداده است. این چه اشکالی دارد؟ چه تفاوتی بین إقبال و کتاب آن عارف می‌رود که حتماً به إقبال افزوده شده است، آن هم در سالهای پس از تالیف ولی کتاب آن عارف قابل الحاق نیست و حتی امکان اینکه آن عارف از امام گرفته باشد نمی‌رود؟

اگر چند سطر و چند جمله در یک دعای چند صفحه ای مشکل داشت دلیل مجعول بودن همه دعا نمی‌شود و آن را از اعتبار نمی‌اندازد. شما همان چند سطر را نپذیرید ولی بقیه دعا جایگاه خود را دارد. این مثل آن است که کسی بخواهد به دلیل نادرستی بخش پایانی دعای عرفه همه دعای عرفه را نپذیرد، می‌بینید که درست نیست. حال در همین بخش پایانی اگر سیزده جمله فرضا مشکل داشت، این دلیل نمی‌شود که شما همه بخش پایانی دعای عرفه را که در حدود پنجاه و هفت جمله است نپذیرید.

در همین مقاله آمده است:

«خلاصه مطلب این که در انتساب این کتاب به ابن عطاءالله اسکندرانی جای گمان و شک نیست همان گونه که کسی در انتساب کتاب کافی به کلینی و تهذیب به شیخ طوسی تردیدی به خود راه نمی‌دهد. آن هم کتابی که از زمان خود مؤلف مورد عنایت و توجه بوده و تا زمان حاضر چندین شرح بر آن نوشته اند...

... کتابی که تا این درجه از اهمیت است و شخصیتی که این همه مورد توجه بوده حتی اگر بپذیریم که می‌خواسته کلمات امام حسین علیه السلام را به نام خود نشر دهد قدرت و جسارت چنین سرقتی را نداشته است. پس اگر بر اساس گمان و حدس بگوییم که ابن عطاءالله این بخش دعا را از دعای عرفه گرفته و بدون ذکر منبع آورده شاید بعید و محال باشد».[۱۰]

لابد الحاق به کتاب ایشان هم باز محال است. واقعاً عجیب است چه تفاوتی است بین إقبال و کتاب ابن عطا جز اینکه إقبال قطعی تر و در دسترس تر و معتبرتر است.

۴. در همین مقاله می‌خوانیم:

«الف: عدم سازگاری لسان این دعا با ادعیه صادره از معصومین علیهم السلام حتی با خود دعای عرفه سیّد الشهدا علیه السلام به طوری که خواننده وقتی وارد این قسمت از دعا می‌شود تغییر لحن را به خوبی می‌فهمد».[۱۱]

علامه مجلسی در این باره می‌نویسد:

«...و عبارات هذه الورقة لا تلائم سياق أدعية السادة المعصومين أيضا و إنما هى على وفق مذاق الصوفية و لذلك قد مال بعض الأفاضل إلى كون هذه الورقة من مزيدات بعض مشايخ الصوفية و من إلحاقاته و إدخالاته...».[۱۲]

عبارات این برگه از دعای عرفه با سیاق دعاهای سروران معصوم علیهم السلام سازگار نیست و تنها بر وفق مذاق صوفی هاست و روی همین جهت بعضی از افاضل به این تمایل پیدا کرده که این برگه از دعا از اضافات بعضی از مشایخ صوفی و از الحاقات و ادخالات وی است.

سطرهایی از این بخش پایانی ناسازگار و ناهماهنگ با دیگر ادعیه و روایات معرفی شده است و گفته شده که بر وفق مذاق صوفیان است، ما به آن سطرها اشاره می‌کنیم. آنگاه با فحص و

جستجوی در روایات و ادعیه ببینیم آیا مشابه آن را در دیگر ادعیه و روایات می‌بینیم یا خیر؟

نیز در همین مقاله می‌خوانیم:

«برای نمونه به این فقرات توجه کنید که هم اصطلاحی‌اند و هم با عبارات معصومین از حیث سبک همخوانی ندارند:

۱. کیف اتوسل الیک بما هو محال ان یصل الیک.
۲. علمت باختلاف الاثار و تنقلات الاطوار انّ مرادک منّی أن تتعرّف الیّ فی کلّ شی حتی لاجهلک فی شی.
۳. من کانت حقائقه دعاوی فکیف لاتکون دعاویه دعاوی.
۴. الهی ترددی فی الاثار یوجب بعد المزار.
۵. کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک.
۶. ایکون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتّی یکون الآثار هو المظهر لک.
۷. متی غبت حتّی تحتاج الی دلیل یدلّ علیک و متی بعدت حتّی تکون الآثار هی التّی توصل الیک.
۸. الهی تقدّس رضاک ان یکون له علة منک فکیف یکون له علة منّی.
۹. الهی انت الغنی بذاتک ان یصل الیک النفع منک فکیف لاتکون غنیّاً عنی.
۱۰. فصار العرش غیباً فی ذاته.
۱۱. محقت الآثار بالآثار.
۱۲. الهی امرت بالرجوع إلی الآثار.
۱۳. واسلکِ بی مسلک اهل الجذب».[۱۳]

در پاسخ گوییم: اولاً: اگر چند سطر و چند جمله در یک دعای چند صفحه ای مشکل داشت دلیل مجعول بودن همه دعا نمی‌شود و آن را از اعتبار نمی‌اندازد. شما همان چند سطر را نپذیرید ولی بقیه دعا جایگاه خود را دارد. این مثل آن است که کسی بخواهد به دلیل نادرستی بخش پایانی دعای عرفه همه دعای عرفه را نپذیرید، می‌بینید که درست نیست. حال در همین بخش پایانی اگر سیزده جمله فرضاً مشکل داشت، این دلیل نمی‌شود که شما همه بخش پایانی دعای عرفه که در حدود پنجاه و هفت جمله است را نپذیرید.

ثانیاً: همه و یا بسیاری از این جملات مشکلی ندارد و مفهوم درستی برای آن دیده می‌شود. مثلا: «إِلهِی أَمَرْتَ بِالرُّجُوعِ إِلَی الْآثَارِ» چه مشکلی دارد؟ اصطلاحی است، یعنی چه؟ و با عبارات معصومان همخوانی ندارد، به چه دلیل؟ این که حضرت خطاب به خداوند می‌فرماید: «تو دستور داده ای که به آثار مراجعه کنیم و با تأمّل در آثار به وجود تو پی بریم»، یکی از راههای معرفت خداست، رجوع به آثار و استدلال به آثار و این راهی است عمومی و همگانی، درست و معقول، کسی منکر این راه نیست، اگرچه راهی برتر همانند معرفت حضوری، معرفت شهودی و معرفت بالله وجود دارد که در برخی از سطور بخش پایانی دعای عرفه نیز آمده است.

ثالثاً: اگر فرضاً برخی از فرازهای این دعا مشکل داشته باشد، قابل تأویل و توجیه است و چنان نیست که معلوم الغیّ و البطلان باشد و در چنین مواردی راه توجیه باز است و ادّعای نفی صدور و حکم به جعل اساساً صحیح نیست. ما با تأملی کوتاه در این جملات و فرازهای یاد شده همراه می‌شویم و خواننده به راحتی درستی اکثر این جملات را می‌یابد.

۱. هَا أَنَا أَتَوَسَّلُ إِلَیْکَ بِفَقْرِی إِلَیْکَ وَ کَیْفَ أَتَوَسَّلُ إِلَیْکَ بِمَا هُوَ مَحَالٌ أَنْ یَصِلَ إِلَیْکَ

من فقر و نیازم را نزد تو وسیله و واسطه قرار می‌دهم و چگونه نزد تو چیزی را واسطه قراردهم که اصلاً به تو دست نمی‌یابد و از ساحت تو به دور است.

اصولاً واسطه ها، قرب و تقرّبی نزد شخصی که شما آنها را نزد او واسطه قرار داده اید، دارند ولی این فقر و نیاز ما به حریم الهی هیچ راهی ندارد، پس چگونه می‌تواند وساطت ما را کند.

۲. إِلَهِی عَلِمْتُ بِاخْتِلاَفِ الْآثَارِ وَ تَنَقُّلاَتِ الْأَطْوَارِ أَنَّ مُرَادَکَ مِنِّی أَنْ تَتَعَرَّفَ إِلَیَّ فِی کُلِّ شَیْءٍ حَتَّی لاَ أَجْهَلَکَ فِی شَیْءٍ.

من با توجه به اینکه آثار تو گوناگون است و چگونگی‌ها در نقل و انتقال و جابجایی است دانستم که منظور تو از من این است که در هر چیز خودت را به من بشناسانی تا نسبت به تو در هیچ چیز جاهل نباشم.

این جملات عین حقیقت است. خداوند خودش را به ما شناسانده است با هر چیز و در هر چیز، با دریاها و کوهها و در دریاها و کوهها، با گیاهان و در گیاهان، با حیوانات و در حیوانات خودش را به ما شناسانده است. مگر هر چیز آیه و نشانه او نیست و مگر هر چیز معرّف و نشانگر او نیست. این جملات چه ربطی به وحدت وجود دارد که از دیدگاه عالمان و فقیهان شیعه پذیرفته نیست؛ اینها آثار الهی است و خداوند خودش را با اینها و در این‌ها به ما شناسانده است.

۳. وَ مَنْ کَانَتْ حَقَائِقُهُ دَعَاوِیَ فَکَیْفَ لاَ تَکُونُ دَعَاوِیهِ دَعَاوِیَ.

کسی که حقیقت‌های او و حقیقت گویی‌های او ادعایی بیش نیست و واقعیت ندارد، چگونه ادعاهایش ادعای بی واقعیت نباشد.

آری بشر اگر به خودش باشد و حقیقت گویی هایش، همه ادّعای محض است و واقعیّت ندارد. بشر اگر خودش و

اگر فرضاً برخی از فرازهای این دعا مشکل داشته باشد، قابل تأویل و توجیه است و چنان نیست که معلوم الغیّ و البطلان باشد و در چنین مواردی راه توجیه باز است و ادّعای نفی صدور و حکم به جعل اساساً صحیح نیست.

خودش باشد چنین است امّا اگر از وحی و خدا گرفت این دیگر سخن او نیست که سخن خداست و حقیقت او نیست که حقیقت هایی از سوی خداست.

۴. إلَهِی تَرَدُّدِی فِی الْآثَارِ یُوجِبُ بُعْدَ الْمَزَارِ.

خدایَ من، گردش و چرخش من در میان آثار تو، تا این که با آثار تو به تو برسم و تو را بشناسم موجب می‌شود که دیدارم به طول انجامد، و در ادامه امام از خدا می‌خواهد که او را به گونه ای به خدمت او قراردهد که به راحتی به خدا برسد و خدا را بشناسد. مثل اینکه ما می‌گوییم اگر بنا باشد با درس و بحث و تحقیق و تحصیل به جایی برسیم بسیار وقت می‌خواهد. خدایا تو ما را کمک کن که زودتر برسیم و تو ما را به گونه ای نزدیک تر به معرفت خود برسان. این چه مشکلی دارد که برجسته شده است؟ آیا راههای خداشناسی متفاوت نیست؟

إلَهِی تَرَدُّدِی فِی الْآثَارِ یُوجِبُ بُعْدَ الْمَزَارِ.
خدایَ من، گردش و چرخش من در میان آثار تو، تا این که با آثار تو به تو برسم و تو را بشناسم موجب می‌شود که دیدارم به طول انجامد، و در ادامه امام از خدا می‌خواهد که او را به گونه ای در خدمت او قراردهد که به راحتی به خدا برسد و خدا را بشناسد. مثل اینکه ما می‌گوییم اگر بنا باشد با درس و بحث و تحقیق و تحصیل به جایی برسیم بسیار وقت می‌خواهد. خدایا تو ما را کمک کن که زودتر برسیم و تو ما را به گونه ای نزدیک تر به معرفت خود برسان. این چه مشکلی دارد که برجسته شده است؟ آیا راههای خداشناسی متفاوت نیست؟

۸. إلَهِی تَقَدَّسَ رِضَاکَ أَنْ تَکُونَ لَهُ عِلَّةٌ مِنْکَ فَکَیْفَ یَکُونُ لَهُ عِلَّةٌ مِنِّی.

خدای من، خوشنودی تو آن قدر پاک و مقدّس است که علتی برای آن از سوی خودت نیست پس چگونه علتی از من برای آن باشد.

امام پس از آن درچند جمله ذلّت خویش و ضعف خویش و نیازمندی خود را به دستگیری خداوند یادآور می‌شود و بر این تأکید می‌کند که تو کاری بکن؛ در این جا گویا گفته می‌شود که بنده باید رضایت خدا را جلب کند و او را به خویش متمایل سازد ولی امام می‌خواهد بگوید که اصلا این از عهده ما ساخته نیست؛ رضایت و خشنودی حق در دست ما نیست. البته این یک بیان است: ما کجا و خشنود سازی حق کجا.

۹. إلَهِی أَنْتَ الْغَنِیُّ بِذَاتِکَ أَنْ یَصِلَ إِلَیْکَ النَّفْعُ مِنْکَ فَکَیْفَ لَا تَکُونُ غَنِیّاً عَنِّی.

۵. کَیْفَ یُسْتَدَلُّ عَلَیْکَ بِمَا هُوَ فِی وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَیْکَ.

چگونه چیزی که در اصل وجودش نیازمند توست و تو آن را به وجود آورده ای دلیل وجود تو باشد. آیا چنین وجودی ظهور و بروزش از تو بیشتر است تا بتواند تو را نشان دهد؟ آیا منهای آن تو احساس نمی‌شوی؟ این اشاره به اوج معرفتی است که شناخت بالآثار به پای آن نمی‌رسد؛ همان معرفت شهودی و حضوری و فطری، «فَعَرَّفَهُمْ وَ أَرَاهُمْ نَفْسَهُ»[۱۴] خداوند خودش را به مردم (در عالم ذر) شناساند و نشان داد.آیا شما منکر آن هستید که راههای معرفت خدا متفاوت است و راه معرفت بالآثار که راهی مقبول و معقول و عمومی و همگانی است بالاترین راه و برترین شیوه شناخت خدا نیست. خدا را بسیاری با دل دیده‌اند، با قلب احساس کرده‌اند و با همه وجود یافته‌اند بی آنکه وحدت وجودی پیش آید بلکه «رأته القلوب بحقائق الإیمان...»

۶. أَ یَکُونُ لِغَیْرِکَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیْسَ لَکَ حَتَّی یَکُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَکَ.

آیا دیگران ظهور و بروزی دارند که تو نداری تا آنجا که آنها تو را آشکار سازند. این در ادامه جمله «کَیْفَ یُسْتَدَلُّ عَلَیْکَ ...» آمده و همان حقیقت را بازگو می‌کند و کاملاً صحیح است.

۷. مَتَی غِبْتَ حَتَّی تَحْتَاجَ إِلَی دَلِیلٍ یَدُلُّ عَلَیْکَ وَ مَتَی بَعُدْتَ حَتَّی تَکُونَ الْآثَارُ هِیَ الَّتِی تُوصِلُ إِلَیْکَ.

در چشم حقیقت بین خداشناسان اوجمند، خدا به آنان نزدیک تر از هر چیز است و احساس خدا و شناخت او پیش از شناخت دیگر اشیاء است و این سخن حق و درستی است که هیچ مشکلی ندارد.

خدای من، تو ذاتاً غنی و بی نیازی از اینکه حتی از خودت سودی به خودت برسد پس چگونه از من بی نیاز نباشی. تو نیازی به نفع رسانی به خود نداری در نتیجه چه نیازی به من داری.

۱۰. فَصَارَ الْعَرْشُ غَیْباً فِی ذَاتِهِ.

در جمله پیش از آن آمده «یَا مَنِ اسْتَوَی بِرَحْمَانِیَّتِهِ»، ای کسی که با رحمانیّت خود استواء (استیلاء) یافته، استوی علی العرش که در قرآن آمده است. عرش پایگاه عظمت خداوند است و هرگز تخت ملموسی نیست. خداوند با رحمانیّت خود قدرت فراگیر دارد و بر هر چیز مسلّط است و عرش در ذات خدا غیب است.

۱۱. مَحَقْتَ الْآثَارَ بِالْآثَارِ.

اثری می‌رود و اثری دیگر جایگزین آن می‌شود. سبزه برگ را می‌بری و زردی را جایگزین آن می‌سازی. شب را می‌بری و روز را به جایش می‌آوری و همین طور جوانی را می‌بری و پیری را به جایش می‌نشانی. این جمله چه مشکلی دارد؟ کاش در مقاله به مشکل این جمله از دعا اشاره می‌کردند.

۱۲. إلَهِی أَمَرْتَ بِالرُّجُوعِ إِلَی الْآثَارِ.

خدایَ من، دستور داده اَی تا به آثار رجوع کنیم؛ در آثار بنگریم و از آنها به تو برسیم و تو را بشناسیم اینها نشانه‌های حق و آیات الهی‌اند که ما را به خدا رهنمون می‌شوند و این یک راه برای شناخت خداست، راهی مقبول و معقول و همگانی، اشکال این جمله را باید مؤلف مقاله بگوید تا ما هم بفهمیم.

۱۳. وَ اسْلُکْ بِی مَسْلَکَ أَهْلِ الْجَذْبِ.

خدایا مرا به راهی ببر که کسانی که جذب تو شده‌اند در آن راه

هستند؛ مرا به راه جذب شدگان به خود، ببر.

در پایان خاطر نشان می‌سازیم که شباهت یک جمله به یک اصطلاح هرگز باعث نمی‌شود که ما از آن دست بشوییم. این، آن نیست، شباهت کمی به آن می‌زند و تازه بارها تکرار کردیم که اگر یک جمله و یا چند جمله مشکلی در نهایت داشت و یا از فهم ما دور بود ما در رابطه با آن چند جمله توقف می‌کنیم و یا حداکثر آنها را ردّ می‌کنیم نه اینکه چند صفحه دعا را به خاطر چند جمله کوتاه از دم تیغ ردّ و انکار بگذرانیم.

روایات و ادعیه و فرازهایی مشابه فرازهای بخش پایانی دعای عرفه

۱. در دعای صباح آمده است:
«یَا مَنْ دَلَّ عَلَی ذَاتِهِ بِذَاتِه».[۱۵]
ای کسی که با ذات خویش بر ذات خود دلالت می‌کند.

۲. در روایت منصور بن حازم آمده است:
قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللهِ علیه السلام إِنَّ اللهَ أَجَلُّ وَ أَکْرَمُ مِنْ أَنْ یُعْرَفَ بِخَلْقِهِ بَلِ الْخَلْقُ یُعْرَفُونَ بِاللهِ قَالَ صَدَقْتَ».[۱۶]
بـه امام صادق علیه السلام گفتم: خداوند بزرگتر و بزرگوارتر از آن است که با خلقش شناخته شود بلکه این خلقند که با خدا شناخته می‌شوند، حضرت فرمود: راست گفتی.

۳. موضوع عالم ذر، معرفت حضوری و شهودی و فطری را در انسان گواهی می‌دهد. به آیه و روایات آن مراجعه کنید:
الف: قَالَ زُرَارَةُ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی»، الْآیَةَ قَالَ أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّیَّتَهُ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ فَخَرَجُوا کَالذَّرِّ فَعَرَّفَهُمْ وَ أَرَاهُمْ نَفْسَهُ وَ لَوْ لَا ذَلِکَ لَمْ یَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ».[۱۷]
زراره گوید، از امام باقر علیه السّلام درباره قول خدای عزّوجل پرسیدم: «و چون پروردگارت از فرزندان آدم از پشتهایشان نسلشان را برگرفت و بر خودشان گواه ساخت که مگر من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بلی».[۱۸]
حضرت فرمود: خداوند از پشت آدم نژادش را تا روز قیامت در آورد، و آنان را مانند ذره خارج کرد و خودش را به مردم (در عالم ذر) شناساند و نشان داد و اگر چنین نبود احدی خدایش را نمی‌شناخت.

ب: [تفسیر القمی] أَبِی عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ علیه السلام فِی قَوْلِهِ وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا قُلْتُ مُعَایَنَةً کَانَ هَذَا قَالَ نَعَمْ فَثَبَتَتِ الْمَعْرِفَةُ وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ وَ سَیَذْکُرُونَهُ وَ لَوْ لَا ذَلِکَ لَمْ یَدْرِ أَحَدٌ مَنْ خَالِقُهُ وَ رَازِقُهُ ...».[۱۹]

> **کَیْفَ یُسْتَدَلُّ عَلَیْکَ بِمَا هُوَ فِی وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَیْک.**
> **چگونه چیزی که در اصل وجودش نیازمند توست و تو آن را به وجود آورده ای دلیل وجود تو باشد. آیا چنین وجودی ظهور و بروزش از تو بیشتر است تا بتواند تو را نشان دهد؟ آیا منهای آن تو احساس نمی‌شوی؟ این اشاره به اوج معرفتی است که شناخت بالآثار به پای آن نمی‌رسد؛ همان معرفت شهودی و حضوری و فطری، «فَعَرَّفَهُمْ وَ أَرَاهُمْ نَفْسَه» خداوند خودش را به مردم (در عالم ذر) شناساند و نشان داد. آیا شما منکر آن هستید که راه‌های معرفت خدا متفاوت است و راه معرفت بالآثار که راهی مقبول و معقول و عمومی و همگانی است بالاترین راه و برترین شیوه شناخت خدا نیست. خدا را بسیاری با دل دیده‌اند، با قلب احساس کرده‌اند و با همه وجود یافته‌اند بی آنکه وحدت وجودی پیش آید بلکه «رأته القلوب بحقائق الإیمان...»**

راوی می‌گوید در باره آیه «و چون پروردگار از فرزندان آدم از پشتهایشان نسلشان را برگرفت و بر خودشان گواه ساخت که مگر من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بلی».[۲۰] پرسیدم: این حضوری بود؛ حضرت فرمود: آری معرفت ثابت شد و جایگاه را فراموش کردند و به زودی از آن یاد کنند. و اگر این نبود احدی نمی‌دانست که خالقش و رازقش کیست...

ولی در برابر این دو متن این گونه هم آمده است:
الف: قَالَ زُرَارَةُ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللهِ وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ الْآیَةَ قَالَ أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّیَّتَهُ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ فَخَرَجُوا کَالذَّرِّ فَعَرَّفَهُمْ وَ أَرَاهُمْ صُنْعَهُ وَ لَوْ لَا ذَلِکَ لَمْ یَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ».[۲۱]
...خداوند آفریدگانش را به مردم شناساند و نشان داد...
ب: «...فَأَلْزَمَهُمُ الْعَقْلَ وَ قَرَّرَهُمْ أَنَّهُ الرَّبُّ وَ أَنَّهُمُ الْعَبِیدُ وَ أَقَرُّوا لَهُ بِالرُّبُوبِیَّةِ وَ شَهِدُوا عَلَی أَنْفُسِهِمْ بِالْعُبُودِیَّةِ...».[۲۲]
خداوند عقل را ملازم آنها ساخت و از آنان اقرار گرفت که خود، پروردگار و آنان بندگان خدایند پس مردم برای خداوند به ربوبیّت اقرار کردند و بر خویش به عبودیّت.

۴. عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ علیه السلام قَالَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ علیه السلام اعْرِفُوا اللهَ بِاللهِ...».[۲۳]
امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: خدا را با خدا بشناسید.

۵. توجه به خدا و احساس خدا به هنگام انقطاع اسباب و

اضطرار:

«[تفسیر الإمام علیه السلام] مع، [معانی الأخبار] مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْمُفَسِّرُ عَنْ یُوسُفَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زِیَادٍ وَ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَیَّارٍ وَ کَانَا مِنَ الشِّیعَةِ الْإِمَامِیَّةِ عَنْ أَبَوَیْهِمَا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ علیهم السلام فِی قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ»، فَقَالَ اللهُ هُوَ الَّذِی یَتَأَلَّهُ إِلَیْهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَ الشَّدَائِدِ کُلُّ مَخْلُوقٍ عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ مِنْ کُلِّ مَنْ دُونَهُ وَ تَقَطُّعِ الْأَسْبَابِ مِنْ جَمِیعِ مَنْ سِوَاهُ...».[۲۴]

...او خداوندی است که هر آفریده ای به هنگام قطع امید از غیر او و جدا شدن از همه سببها به هنگام سختی و شدّت به او متوجه می‌شود...

۶. شهود قلبی:

ـ «أَحْمَدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَعْبَدٍ عَنْ وَاصِلٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِیهِ قَالَ حَضَرْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِیٍّ الْبَاقِرَ علیهما السلام وَ دَخَلَ عَلَیْهِ رَجُلٌ مِنَ الْخَوَارِجِ فَقَالَ یَا أَبَا جَعْفَرٍ أَیَّ شَیْءٍ تَعْبُدُ قَالَ اللهَ قَالَ رَأَیْتَهُ قَالَ لَمْ تَرَهُ الْعُیُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِیَانِ وَ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِیمَانِ لَا یُعْرَفُ بِالْقِیَاسِ وَ لَا یُدْرَکُ بِالْحَوَاسِّ وَ لَا یُشَبَّهُ بِالنَّاسِ مَوْصُوفٌ بِالْآیَاتِ مَعْرُوفٌ بِالْعَلَامَاتِ ...».[۲۵]

ـ «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ علیه السلام قَالَ جَاءَ حِبْرٌ إِلَی أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَیْهِ فَقَالَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ هَلْ رَأَیْتَ رَبَّکَ حِینَ عَبَدْتَهُ قَالَ فَقَالَ وَیْلَکَ مَا کُنْتُ أَعْبُدُ رَبّاً لَمْ أَرَهُ قَالَ وَ کَیْفَ رَأَیْتَهُ قَالَ وَیْلَکَ لَا تُدْرِکُهُ الْعُیُونُ فِی مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَکِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِیمَانِ».[۲۶]

۷. «بِکَ عَرَفْتُکَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِی عَلَیْکَ وَ دَعَوْتَنِی إِلَیْکَ وَ لَوْ لَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ».[۲۷]

با تو شناختم تو را و تو مرا به خود رهنمایی نمودی و به سوی خود خواندی و اگر تو رهنمون من نبودی من نمی‌دانستم که تو کیستی.

ـ «إِلَهِی بِکَ عَرَفْتُکَ وَ بِکَ اهْتَدَیْتُ إِلَی أَمْرِکَ وَ لَوْ لَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ».[۲۸]

ـ «یَا رَبِّ بِکَ عَرَفْتُکَ وَ أَنْتَ دَلِیلِی وَ لَوْ لَا أَنْتَ مَا دَرَیْتُ مَنْ أَنْتَ».[۲۹]

ـ «یَا غَفَّارُ بِنُورِکَ اهْتَدَیْنَا».[۳۰]

۸. «مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ یُوسُفَ بْنِ بَقَّاحٍ عَنْ سَیْفِ بْنِ عَمِیرَةَ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ علیه السلام یَقُولُ إِنَّ أَمْرَ اللهِ کُلَّهُ عَجِیبٌ إِلَّا أَنَّهُ قَدِ احْتَجَّ عَلَیْکُمْ بِمَا قَدْ عَرَّفَکُمْ مِنْ نَفْسِهِ».[۳۱]

مَتَی غِبْتَ حَتَّی تَحْتَاجَ إِلَی دَلِیلٍ یَدُلُّ عَلَیْکَ وَ مَتَی بَعُدْتَ حَتَّی تَکُونَ الْآثَارُ هِیَ الَّتِی تُوصِلُ إِلَیْکَ.
در چشم حقیقت بین خداشناسان اوجمند، خدا به آنان نزدیک تر از هر چیز است و احساس خدا و شناخت او پیش از شناخت دیگر اشیاء است و این سخن حق و درستی است که هیچ مشکلی ندارد.

۹. «...وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ یَعْرِفُ اللهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِکٌ لِأَنَّ الْحِجَابَ وَ الْمِثَالَ وَ الصُّورَةَ غَیْرُهُ وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحَّدٌ فَکَیْفَ یُوَحَّدُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَیْرِهِ إِنَّمَا عَرَفَ اللهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللهِ فَمَنْ لَمْ یَعْرِفْهُ بِهِ فَلَیْسَ یَعْرِفُهُ إِنَّمَا یَعْرِفُ غَیْرَهُ ... ...لَا یُدْرِکُ مَخْلُوقٌ شَیْئاً إِلَّا بِاللهِ وَ لَا تُدْرَکُ مَعْرِفَةُ اللهِ إِلَّا بِاللهِ ...».[۳۲]

۱۰. «قَالَ سُئِلَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ علیه السلام بِمَ عَرَفْتَ رَبَّکَ فَقَالَ بِمَا عَرَّفَنِی نَفْسَهُ قِیلَ وَ کَیْفَ عَرَّفَکَ نَفْسَهُ فَقَالَ لَا تُشْبِهُهُ صُورَةٌ وَ لَا یُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ وَ لَا یُقَاسُ بِالنَّاسِ...».[۳۳]

۵. در همین مقاله می‌خوانیم:

«ج: در این تتمّه و ذیل دعا حتی یک بار هم ذکر صلوات بر محمد و آل او نیامده در صورتی که روش و دأب ائمه علیهم السلام بر این بوده که به ویژه در دعاهای مفصّل و طولانی حتی اگر در اوایل دعا نام پیامبر و آلش نیاید و صلوات بر آنان نفرستند، در اواسط و خاتمه آن مکرر نام محمد و آل او علیهم السلام می‌آید. همین دعای عرفه سیّدالشهداء نیز چنین است و می‌بینیم که بعد از دو صفحه و نیم به مناسبتی یادی از انبیاء و رسل شده و بعد از هفت سطر (خاتمه قسمت اول دعا) صلوات بر محمد و آل او می‌آید. آنگاه قسمت دوم دعا آغاز شده و بعد از تقریباً ۱۲ سطر صلوات آمده و بعد از ۱۵ سطر دیگر باز هم از پیامبر و آلش یاد شده و سپس بعد از حدود سه صفحه و نیم صلوات بر محمد و آل می‌آید. آنگاه پس از ۵ سطر صلوات دیگر و بعد از ۷ سطر باز صلوات دیگر و بعد از چهار سطر از پیامبر یاد می‌شود و بعد دو سطر صلوات بر محمد و آل او فرستاده می‌شود تا این که در آخر دعا یعنی قسمت سوم سه سطر مانده به آخر دعا صلوات بر محمد و آل او می‌آید. اما در ذیل و تتمّه نام پیامبر و آل او نیامده است و این با دیگر دعاهای مأثوره تفاوتی چشم گیر دارد».[۳۴]

لازم نیست که در همه بخش‌های دعا ذکر صلوات بیاید همان گونه که خود نوشته‌اید بارها در قسمت‌های پیشین دعای عرفه ذکر شریف صلوات آمده حال اگر در بخش پایانی که بیشتر مرتبط با خداشناسی است ذکر صلوات نیامده باشد آیا این دلیل نادرستی این دعا و عدم همگونی آن با دیگر ادعیه است.

در دعای کمیل که کسی شک ندارد مطالعه فرمایید تنها در سطر پایانی آن پس از چند برگه دعا ذکر صلوات آمده است. حال اگر در یک برگه از چند برگه دعای عرفه ذکر صلوات نیامده باشد

دلیل نادرستی آن دعاست؟!

دعاهای بسیار دیگری هم هست که در پایان دعا فقط ذکر صلوات آمده و یا در لابلای دعا یک بار و یا دو بار صلوات ذکر شده است. آیا شرط دعا این است که پرصلوات باشد؟!

در بسیاری از مناجات‌ها ذکر صلوات نیامده است آیا این از اعتبار آن مناجات‌ها می‌کاهد. مناجات «مولای یا مولای» مسجد کوفه را بخوانید، مناجات خمس عشر را مرور کنید.

۶. در همین مقاله می‌خوانیم:

«د: در هیچ جای دعا از موقف حج و عرفه یاد نشده در حالی که در دعای امام علیه السلام چندین بار به مناسبت از آنها نام برده شده است.»[۳۵]

باز هم شگفتی ما بیشتر می‌شود که این چگونه نقدی است بر بخش پایانی یک دعا و آیا می‌توان به این شکل دعاها و مناجات‌ها را نپذیرفت. آیا سابقه دارد کسی در نقد یک دعا به این شیوه ناقد محترم عمل کرده باشد؛ به علاوه ایشان بخش پایانی یک دعا را از خود دعا مستقل فرض کرده و می‌گوید چرا در این دعا به سان دعای عرفه از موقف حج و عرفه یاد نشده است. بخش پایانی دعای عرفه یک برگه از دعای عرفه است و همین که در دعای عرفه از موقف و عرفه یاد شده کافی نیست؟!

آیا حتماً باید در دعای مسجد کوفه و یا مناجات مسجد کوفه، نام مسجد کوفه بیاید و به گونه‌ای از آن یاد شود، به گونه‌ای که اگر یاد نشد در اعتبار آن دعا تردید راه یابد و آن مناجات از درجه صحّت و اعتبار سقوط کند؟ شنیده بودیم که قرینه‌ها و شواهد کم کم جمع می‌شود و در نهایت نتیجه‌ای به بار می‌دهد ولی قرینه‌ها و شواهد، نه هر حرف نادرست و ناصواب، بله قرینه‌ها پس از گردآمدن اطمینان آفرین می‌شوند امّا این حرف‌ها که نتیجه و باری ندارند.

سیزده جمله را ارائه کرده‌اند که مجموعاً چند سطر کوتاه می‌شود و حتی یک دهم این بخش از دعا نیست و ما تک تک این جملات را پاسخ گفتیم و توجیه صحیح آن و مفاد درست آن را نشان دادیم، تازه اگر این چند جمله مشکل داشته باشد حق نداریم که همه این بخش پایانی را زیر سؤال ببریم.

در دانش اصول فقه به اثبات رسیده است که اگر بندی از یک روایت و جمله‌ای از یک دعا مشکل داشت همان بند از اعتبار می‌افتد و باقیمانده دعا و روایت با مشکل مواجه نیست.

پی نوشت‌ها:

۱ـ دانشنامه امام حسین علیه السلام، ج ۱۴، ص ۴۵.
۲ـ مجله سمات، سال اول، شماره سوم، ص ۱۸.
۳ ـ مجله سمات، سال اول، شماره سوم، ص ۱۹.
۴ـ مجله سمات، سال اول، شماره اول و دوم.
۵ـ بحارالأنوار، ج ۹۵، ص ۲۲۷، باب ۲ (أعمال خصوص یوم عرفة و لیلتها و أدعیتهما زائدا علی ما مر فی طی الباب السابق).
۶ ـ مجله سمات، سال اول، شماره سوم، ص۲۲.
۷ـ مجله سمات، سال اول، شماره سوم، ص ۲۴.
۸ـ همان.
۹ـ همان.
۱۰ـ مجله سمات، سال اول، شماره سوم، ص۲۲.
۱۱ـ مجله سمات، سال اول، شماره سوم، ص۲۳.
۱۲ـ بحارالانوار، ج ۹۸، ص ۲۲۷.
۱۳ـ مجله سمات، سال اول، شماره سوم، ص۲۳.
۱۴ـ الکافی، ج ۲، ص ۱۲، باب فطرة الخلق علی التوحید.
۱۵ـ بحارالأنوار، ج ۸۴، ص ۳۳۹، باب ۱۳ (نافلة الفجر و کیفیتها و تعقیبها و الضجعة بعدها).
۱۶ـ الکافی، ج ۱، ص ۱۶۸، باب الاضطرار إلی الحجة.
۱۷ ـ الکافی، ج ۲، ص ۱۲، باب فطرة الخلق علی التوحید.
۱۸ـ سوره اعراف، آیه۱۷۲.
۱۹ـ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۳۷، باب ۱۰ (الطینة و المیثاق).
۲۰ـ سوره اعراف، آیه۱۷۲.
۲۱ـ بحارالأنوار، ج۳، ص ۲۷۹، باب ۱۱(الدین الحنیف و الفطرة و صبغة الله و التعریف فی المیثاق).
۲۲ـ بحارالأنوار، ج ۹۶، ص ۲۱۶، باب ۴۰(فضل الحجر و علة استلامه و استلام سائر الأرکان).
۲۳ـ الکافی، ج ۱، ص ۸۵، باب أنه لا یعرف إلا به.
۲۴ ـ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۴۱، باب ۳ (إثبات الصانع و الاستدلال بعجائب صنعه علی وجوده و علمه و قدرته و سائر صفاته).
۲۵ـ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۶، باب ۵ (نفی الرؤیة و تأویل الآیات فیها).
۲۶ـ الکافی، ج ۱، ص ۹۷، باب فی إبطال الرؤیة.
۲۷ـ بحارالأنوار، ج ۹۵، ص ۸۲، باب ٦ (الأعمال و أدعیة مطلق لیالی شهر رمضان...).
۲۸ـ بحارالأنوار، ج ۹۱، ص ۱۹۰، باب ۳۵ (الأدعیة المختصرة المختصة بکل إمام علیهم السلام).
۲۹ـ بحارالأنوار، ج ۹۵، ص ۳۹، (فصل فیما نذکره مما یختص بالیوم الرابع عشر ...).
۳۰ـ بحارالأنوار، ج ۹۵، ص ۸۵، باب ۶ (الأعمال و أدعیة مطلق لیالی شهر رمضان...).
۳۱ـ الکافی، ج ۱، ص ۸۶، باب أدنی المعرفة.
۳۲ـ بحارالأنوار، ج۴، ص۱۶۰، باب ۱ (المغایرة بین الاسم و المعنی...).
۳۳ـ بحارالأنوار، ج۳، ص ۲۷۰، باب ۱۰ (أدنی ما یجزی من المعرفة فی التوحید...).
۳۴ـ مجله سمات، سال اول، شماره سوم، ص۲۳.
۳۵ـ همان.

۳
مقاله

نامه سرگشاده به حضور بزرگانی که قرار است علوم انسانی را بومی سازی کنند

غول یک چشم علوم انسانی

آیت الله مرتضی رضوی

هر کس که دلسوز ایران، دین و انقلاب است بی تردید برای شما بزرگواران در این کار بسیار مهم آرزوی توفیق می‌کند. شما بزرگواران نیز به افرادی مثل بنده حق بدهید که نگران باشیم، زیرا تجربه تلخ «معارف اسلامی» که پس از پیروزی انقلاب به دانشگاهها راه یافتند، هنوز هم در ذائقه ما و نیز تأثیرات ویرانگر آن در ذهن و فرهنگ جامعه علمی ما هست، ارسطوئیاتی چند «معارف اسلامی» نامیده شد.

سنت و بومی: در بیانات مقام معظم رهبری واژه «بومی» آمده است. مراد از سنّت را شرح خواهم داد. اما آیا مراد از «بومی» نیز همان سنّت است یا چیز دیگر؟

نظر به آشنایی که با جوّ عمومی دست اندرکاران علوم انسانی کشور دارم و برای همگان نیز چنین آشنایی هست، بی تردید برداشت شما حضرات از واژه بومی نیز همان سنّت است، اما مقصود مقام معظم رهبری بی شک غیر از این است.

واژه سنت حاکی از یک واقعیت است که در جامعه به طور عینی و عملی وجود داشته باشد و آقایان به معنی و مفهوم لفظی که به کار می‌برند کاملاً آشنا هستند و می‌دانند که چه می‌گویند و یک تصور کاملاً شفاف از آن چه می‌گویند، در ذهن دارند. بنابراین مرادشان واقعیتی است که در تاریخ جامعه ما وجود و حضور عینی داشته است. و اشتباه و خطای بزرگ در همین نکته است که موجب خواهد شد «از چاله در آمده و به چاه بیفتیم».

علوم انسانی سنتی ما در عینیت جامعه مان، و یا دست کم اصول و مبانی و حتی کلیات این علوم در جامعه و سنت ما چه بوده است؟ هر چه به تاریخ و به دیروز و امروزمان می‌نگریم چیزی در این باره مشاهده نمی‌کنیم مگر آن چه جناب آقای دکتر سروش در کتاب «تفرّج صنع» آورده است؛ ابتدا ما را دارای اصول و مبانی علوم انسانی معرفی کرده، سپس آن چه را که به نظرش علوم انسانی ما است در مقابل علوم انسانی غرب قرار داده و به مقایسه پرداخته و سنت ما را محکوم و غرب را حاکم کرده است.

بی گمان آن چه در نظر حضرات هم هست همان بینش دکتر سروش است. زیرا در سنّت عینی ما غیر از آن چه غرب آورده چیزی وجود ندارد.

ممکن است حضرات با نیّت خدمت و نیز قربةً الی الله راه سروش را نروند، بلکه اولاً آن چه را که در سنت عینی ما بوده حکّ و اصلاح کرده و به صورت پیراسته و ویراسته در آورند، ثانیاً با دید مثبت به این عینیات در سنت بپردازند و جنبه‌های خوب آن را فراز کرده به عنوان پایه‌های اساسی علوم انسانی قرار دهند و بدین سان علوم انسانی غربی را بومی سازی کنند.

اما این سنت ما هم ماهیتش روشن است و هم امتحانش را پس داده است:

ماهیت: آن چه بر عینیت سنت ما در این عرصه گذشته و دکتر سروش آن را به طور متجمّع در مقابل علوم انسانی غرب قرار داده و با علوم غربی مقایسه کرده، چیزی نیست غیر از اصول و مبانی فرهنگ ایران سنّی، که از مولوی سنّی، بایزید سنّی و... گرفته شده و نیز حدیث هائی که صوفیان جعل کرده و براساس آنها مانور معارفی داده و طوری آنها را رواج داده‌اند که حتی به فرهنگ جامعه نیز تبدیل شده است.

آن چه بر عینیت سنت ما در این عرصه گذشته و دکتر سروش آن را به طور متجمّع در مقابل علوم انسانی غرب قرار داده و با علوم غربی مقایسه کرده، چیزی نیست غیر از اصول و مبانی فرهنگ ایران سنّی، که از مولوی سنّی، بایزید سنّی و... گرفته شده و نیز حدیث‌هائی که صوفیان جعل کرده و براساس آنها مانور معارفی داده و طوری آنها را رواج داده‌اند که حتی به فرهنگ جامعه نیز تبدیل شده است.

حتما می‌پرسید این فرهنگ سنی چه عیب و نقصی دارد؟ امیدوارم شامّه آقایان فوراً به مسئله «وحدت شیعه و سنی» منعطف نشود و بنده را به مخالفت با آن متهم نکنند. خود فرهیختگان برادران سنی کاملاً توجه دارند که متون دینی (حدیثی) شان از هر نوع «تبیین» خالی است؛ متون حدیثی شان فقط و فقط به احکام فقهی منحصر است که در خلال آن گاهی حدیث‌های اخلاقی نیز یافت می‌شود. نه احادیث کیهان شناسی دارند، نه انسان شناسی، نه روان شناسی، نه جامعه شناسی و نه نظام اقتصادی و... و به همین دلیل جامعه برادران سنی و اندیشمندان شان هرگز در صدد تأسیس علوم انسانی بر اساس مبانی خودشان بر نیامدند زیرا می‌دانند که فاقد چنین مبانی ای هستند.

در حقیقت، زمینه رشد و همه گیر شدن تصوف در میان برادران سنی به همین دلیل است که هنوز پنجاه سال از هجرت نگذشته بود، تصوف آمد و در پایان قرن اول این خلأ را به حدی اشباع کرد که کنجکاوی بشر و پرسش‌های اساسی که به ذهن هر متفکر خطور می‌کرد را کاملاً (از نظر کمی) پاسخ داد، به حدی که هیچ پرسشی نیست مگر این که پاسخ آن در متون صوفیان داده شده است ، به ویژه در آثار مولوی.

سنّت ما امتحانش را پس داده است؛ این سنّت که در خدا شناسی به «انسان خدائی» معکوس و در واقع به «انسان علیه انسان»، و به هستی شناسی هپروتی می‌اندیشد، و همه چیز را وارونه کرده و خرافات را در بیان‌های زیبا و دلنشین جایگزین اصالت‌ها نموده است، چه ارزش علمی دارد تا مبنای علوم انسانی شود؟

اما در متون حدیثی شیعه احادیث تبیینی چندین برابر احادیث فقهی است

و جالب ایـن که حدیث‌های فقهی شـیعه در عین فقهی بودن هر کدام به یکی از علوم انسانی توجه داشته و مربوط است و به همین دلیل تصوف نتوانسـت تا قرن هفتم هجری به جامعه تشـیع نفوذ کند. زیرا اندیشمندان شیعه نیازی به تعاریف خیال پردازانه صوفیان نداشتند.

اگر مراد حضرات از «سنّت» همین است که هنوز هم در جامعه ایرانی رواج دارد و متأسـفانه به شدت به ترویج آن پرداخته می‌شود که هسـت، این همان سنّت برادران سنی اسـت. بهتر است ما نیز مانند آن‌ها واقعیت را بپذیریم و در صدد تأسـیس علوم انسـانی بر مبانـی این سـنت برنیاییم، چرا که بی تردید مصـداق «از چاله در آمدن و به چاه افتادن» خواهد بود.

در این مسـئله باید از غرور افراطی پرهیز کرده دقیقاً بدانیم که دسـت اندرکاران و متخصصان و محققان علوم انسـانی در جامعه مصـر، لبنـان و برخی دیگر از کشـورهای سـنّی، اگـر عالم تر و محقق‌تر از ما نباشند، کمتر از ما نیستند. چرا که همیشه علوم غربی پیش تر به دسـت آنان رسیده و سـپس به دست ما. آنان به خوبی دریافته‌اند که چنین کاری به جائی نمی‌رسد و به همان علوم انسانی غربی بسنده کرده‌اند و اگر گوشه ای کوچک یا یک مسئله جزئی تر در آن میان یافته‌اند که با آیه ای از قرآن سازگار است در سر کلاس یا در مقاله‌ای به آن آیه اشـاره‌ای کرده اند. همان کاری که ما نیز امروز می‌کنیم و در این بستر غیر از این راهی نیست.

سـنّت ما امتحانش را پس داده اسـت؛ این سـنّت که در خدا شناسـی به «انسـان خدائی» معکوس و در واقع به «انسـان علیه انسـان»، و به هسـتی شناسی هپروتی می‌اندیشـد، و همه چیز را وارونـه کرده و خرافـات را در بیان‌های زیبا و دلنشـین جایگزین اصالت‌ها نموده اسـت، چه ارزش علمی دارد تا مبنای علوم انسانی شود؟

مگر همین علوم انسـانی سـنّتی نبود که جامعه مسـلمانان را عقـب مانده معرفی کرد و جامعه غربی را بر ما مسـلط کرد؟! مگر همین خمودی‌ها و صوفیانه اندیشی‌ها نبود که امت را از شتابی که پیامبـر صلی الله علیه و اله به آن داده بود، باز داشـت؟! چرا تاریخ را نمی‌بینیم؟! چرا در تاریخ گذشـته مان جامعه شناسی نمی‌کنیم؟! چرا هیچ جامعه شناسـی در زمینه «عوامل سقوط ایران به دسـت مغول» فعالیت نمی‌کند؟ چرا کسـی در چرائی «عدم توجه مسلمانان به اکتشـافات، اختراعات، ابتکارات» کار علمـی انجام نمی‌دهد؟ اگر کسـی از ما بـه تاریخ علوم توجه کنـد اولاً کاری با عرصه جامعه اسـلامی نـدارد، ثانیاً اگر بـه آن توجه کند صرفاً به صورت تاریخ توصیفـی عبـور می‌کند بـدون کوچک ترین تحلیل جامعه شناسانه.

به عنوان مثال، برترین، فرازترین و مبرزترین شـخصیت سنت مذکور، ابن سـینا اسـت که «شـفا»یش «قانون»ش را خفه کرده است. ابن سـینا به عنوان نویسنده قانون، به درد جامعه می‌خورد و امروز هم می‌خورد. متأسـفانه قانون او را کنار گذاشـتند و به شفای او پرداختند، کتاب شـفا که نه ذره ای برای دنیای مردم فایده دارد و نه برای آخرت شان.

عـده ای مـن را متهم می‌کنند که نسـبت به بزرگان پیشـین گسـتاخی می‌کنم. مـن نیز آنان را متهم می‌کنم کـه: تا زمانی که به دامن گذشـتگان تان چسـبیده اید به جائی نمی‌رسـید، اگر آنان مفاخـر ما هسـتند باید درک کنیم که مفاخر تاریخی ما هسـتند نه مفاخر امروزی.

اکنون می‌خواهید علوم انسانی را بر اساس مبانی انسان شناسی ابن سینا یا مولوی تدوین کنید، مبانی ای که امتحانش را پس داده اسـت؟ اشـتباه در همین نکته اسـت که امروز به دنبال شخصیت هائی که به تاریخ پیوسـته‌اند می‌رویم؛ گوش و مغز مردم و کودکان را نیز با نقل‌ها و مداحی‌های آنان پر کرده ایم، بخشـی از جامعه و اندیشـمندان ما غرب زده‌اند و بخش دیگر در خرافات این «سنت» غوطـه ور. و جالب این که هر دو در یـک نکته با هم توافق دارند. غرب زده‌ها نه تنها سران این سنّت ویرانگر را مردود نمی‌دانند، بلکه با همه رئالیست بودن شان آنان را تأیید می‌کنند، زیرا که معبودهای غربی شان چنین می‌خواهند تا مبادا از خواب بیدار شویم.

دکتر سـروش این علوم انسانی سنتی ما را به خوبی و به حق معرفی کرده اسـت اما او در آن کتاب فراموش کرده که بگوید همه بدبختی‌ها و نکبت‌های جامعه اسـلامی از همان سـنت ناشی شده است.

اینک حضرات می‌خواهند چه کار کنند؟ اکنون که اندکی جوامع اسـلامی به ویژه جامعه ما به خود آمده می‌خواهند از نو ما را دچار همان علوم انسانی و فرهنگ برخاسته از آن بکنند تا این بار شمال افریقا را مانند اندلس (اسـپانیا) از دسـت بدهیم؟ یا ایران را از نو به مغول زمان بسپاریم؟ ارتجاع اندر ارتجاع.

انسـان شناسـی: حضرات باید بدانند (و می‌دانند) که غربیان کار عظیمی در علوم انسـانی انجام داده انـد. این پنیر دانمارکی نیسـت که مثلاً فلان کدبانو آن را به صورت پنیر لیقوان در آورد و به خورد خانواده اش بدهد. این علـوم مبانی دارد مبانی ای که چند قرن مورد بحث و تحقیق قرار گرفته اند.

غربیان مبانی سـنتی مـا را بهتر از ما می‌شناسند و می‌شـناختند و به دلیل ماهیت تخدیـری و افیونی آن ها، آن‌ا را کنار گذاشـتند. حتی از ابن سینای ما کتاب قانون را در آغوش محبت گرفتند اما کتاب شفای او را به پشیزی نخریدند،

بـه عنوان مثال، برتریـن، فرازترین و مبرزترین شخصیت سنت مذکور، ابـن سـینا اسـت کـه «شـفا»یش «قانـون»ش را خفـه کـرده اسـت. ابن سـینا به عنوان نویسنده قانون، بـه درد جامعه می‌خـورد و امروز هم می‌خورد. متأسـفانه قانون او را کنار گذاشـتند و به شـفای او پرداختند، کتاب شفا که نه ذره ای برای دنیای مـردم فایده دارد و نـه برای آخرت شان.

در پاریس بیمارستانی به نام او ساختند اما در عرصه فلسفه جایگاهی به او ندادند.

همه چیز در علوم انسانی به انسان شناسی بر می‌گردد؛ حضرات می‌خواهند چه کنند آیا به فیکسیسمِ همان «سنّت» بر می‌گردند؟ و از نو به آدم خلق السّاعه ای و مجسمه ای معتقد می‌شوند یا تصمیم دارند در این مسئله به سنت مورد نظرشان عاصی شده و به ترانسفورمیسم غربی درباره انسان مهر تأیید بومی بزنند. آیا ترانسفورمیسم بومی است؟ حضرات باید بهتر بدانند که جان مسئله در همین نکته است؛ بی تردید باور به ترانسفورمیسم و «حیوان بودن انسان» بهتر از باور به فیکسیسم است که دستکم منافع مادی دنیوی داشته و دارد.

وقتی که کتاب «تبیین جهان و انسان» را پس از سال‌ها تدریس در حوزه و دانشگاه تدوین کردم و برای برخی از دست اندرکاران علوم انسانی فرستادم، غرب زدگان که رابطه ای با قرآن و حدیث ندارند اعتنائی به آن نکردند و آنان که با قرآن و حدیث آشنائی دارند به دلیل همان سنت گرائی (که سنت بودائی صوفیان و ارسطوئیان است) و گرایش به همان سنّت نکبت آور که تاریخ مسلمانان را به سیاهی کشانیده است، توجه لازم را به آن نکردند. هنوز هم حتی تکلیف فردی خودشان را با فیکسیسم توراتی و ترانسفورمیسم غربی تعیین نکرده‌اند تا چه رسد به این که در «بومی سازی علوم انسانی» کاری از دست شان برآید.

انسان چیست؟ غرب در پاسخ این پرسش با جمله «انسان حیوان است» خودش را آسوده کرده و دست کم فرد و جامعه را از بلاتکلیفی در آورده است. تعیین تکلیف حتی به غلط، نیز بهتر از بلاتکلیفی است. فرد و جامعه بلاتکلیف به حکم طبیعت و عقل محکوم به اسارت و سلطه پذیری است.

اگر بناست علوم انسانی را بر اساس همان «سنّت» بومی سازی کنید شما را به خدا بگذارید همان علوم انسانی غربی که امروز خود غرب را به بن بست کشانیده سر جای خودش بماند. زیرا همان طور که این علوم غربیان را چند قرن بر جوامع دیگر مسلط کرده و اکنون به بن بست رسانیده، اکنون نوبت ماست که به قول آن مرد از ناخن پا تا موی سر غربی شویم و در جریان «آسیاب به نوبت» به وسیله همین علوم بر دیگران مسلط شویم، گرچه در این صورت هم دین مان را از دست خواهیم داد و هم روزی به بن بست خواهیم رسید و باز دیگران بر ما مسلط خواهند شد.

اکنون می‌خواهید علوم انسانی را بر اساس مبانی انسان شناسی ابن سینا یا مولوی تدوین کنید، مبانی ای که امتحانش را پس داده است؟ اشتباه در همین نکته است که امروز به دنبال شخصیت هائی که به تاریخ پیوسته‌اند می‌رویم؛ گوش و مغز مردم و کودکان را نیز با نقل‌ها و مداحی‌های آنان پر کرده ایم، بخشی از جامعه و اندیشمندان ما غرب زده‌اند و بخش دیگر در خرافات این «سنت» غوطه ور. و جالب این که هر دو در یک نکته با هم توافق دارند. غرب زده‌ها نه تنها سران این سنّت ویرانگر را مردود نمی‌دانند، بلکه با همه رئالیست بودن شان آنان را تأیید می‌کنند، زیرا که معبودهای غربی شان چنین می‌خواهند تا مبادا از خواب بیدار شویم.

غربیان گفتند: انسان حیوان است. و بر این اساس «جامعه» را یک پدیده مولود آگاهی افراد دانستند نه پدیده ای که ریشه در ذات انسان دارد. و همین طور پدیده ای به نام «خانواده»، و پدیده ای بنام اخلاق، و... همه را اعتباری، قرار دادی، مصلحت اندیشی با عقل غریزی، دانستند که امروز تاوانش را می‌پردازند.

من نمی‌دانم (و به عنوان شاگرد حضرات می‌پرسم) آقایان می‌خواهند چه کنند؟ انسان حیوان نیست پس چیست؟ انسان همان است که مولوی، عطار و... گفته‌اند ؟ احیای مجدد اینان مصداق ارتجاع اندر ارتجاع است و مصداق آزموده را آزمودن است. (وقتی که لشکر مغول به دروازه نیشابور رسید عطار به استقبال سرباز مغول رفت و خطاب به او گفت: ها... فکر می‌کنی تو را نمی‌شناسم؟ هر زمان به شکلی در می‌آئی. اینک به شکل تاتار آمده ای که جانم را بگیری؟ بگیر این جان من و این هم تو. سرباز مغول با شمشیرش بر سرش کوبید و عطار که دشمن را خدای خود می‌دانست کشته شد).

و اگر بفرمائید انسان حیوان نیست و در صدد پالایش سنّت تان بر آئید، کاملاً بدانید که این سنّت نکبت بار قابل پالایش نیست. و چنین پالایشی بر همان «بلاتکلیفی» خواهد افزود. چرا جامعه علمی ما دچار چنین شکاف عمیقی شده است؛ شکافی که اظهر من الشمس است و این همه شکاف‌های اخلاقی و حتی دینی و سیاسی منشائی غیر از آن ندارد. پالایش سنّتِ پر از اغلاط اساسی و پایه‌های خرافی، وضع را بدتر خواهد کرد.

پیشنهاد: لطفاً دست از این سنت بردارید و بگذارید مولوی‌ها و عطارها و جامی‌ها در فرهنگ ما همان مقام «گوته» را در فرهنگ غربی داشته

غربیان مبانی سنتی ما را بهتر از ما می‌شناسند و می‌شناختند و به دلیل ماهیت تخدیری و افیونی آن ها، آن‌ها را کنار گذاشتند. حتی از ابن سینای ما کتاب قانون را در آغوش محبت گرفتند اما کتاب شفای او را به پشیزی نخریدند، در پاریس بیمارستانی به نام او ساختند اما در عرصه فلسفه جایگاهی به او ندادند.

باشند. یافته‌های آنان را مبانی علوم انسانی بومی نکنید و بروید به حضور قرآن و اهل بیت علیهم السلام. هی شعار ندهید خداوند از روح خودش در انسان دمیده است، خداوند اساساً روح ندارد. او خالق روح است. آیه را صوفیانه معنی نکنید. همین قدر که رادیو و تلویزیون و جراید این گونه خرافات ضد علمی را رواج می‌دهند کافی است. بروید و ببینید قرآن و اهل بیت علیهم السلام چه می‌گویند؟ خلقت آدم را چه طور تبیین می‌کنند؟ گیاه یک روح دارد، حیوان دو روح و انسان سه روح. روح نباتی ، روح غریزی و روح فطرت.

می دانم به محض شنیدن این سخن خواهید گفت در این صورت مسئله پیچیده تر می‌شود. اثبات این مدعا مشکل است. اما اگر به سراغ قرآن و اهل بیت علیهم السلام بروید خواهید دید که نه پیچیده است و نه مشکل، خیلی علمی و بسی دلچسب و مستدل به ادلّه تجربی نیز هست.

در این صورت خواهید دید تعریف جامعه و منشأ آن، تعریف خانواده و منشأ آن، تعریف تاریخ و موتور محرکه آن، تعریف اخلاق و منشأ آن، منشأ لباس، حتی منشأ گریه و خنده که مختصّ انسان هستند، چیست. به ویژه تعریف «عقل» و «رفتار عقلانی». و مهم تر از همه منشأ زبان را در ذات انسان خواهید شناخت.

به ویژه خواهید دید که مشکل غربیان و آن اصل اصیل که برای شان شناخته نشده و آن حلقه مفقوده شان چه بوده است و چرا با آن همه کار عظیم که در علوم انسانی انجام داده‌اند امروز به بن بست رسیده‌اند و مسائل مهم دیگر.

و اما فرمایش جناب دکتر آیت اللّهی: (شبکه خبر سیما، دوشنبه ۸۸/۷/۲۰) ایشان فرمودند: «... رفاه مادی و رفاه معنوی و اسلامی شدن یعنی همین».

درست است و هر کسی می‌داند که در باور و عقاید ما معنویت جایگاه مهم و ویژه ای دارد و رفاه مادی بدون معنویت محکوم است. اما مشکل این است که چگونه و با چه طریق و با کدام متد علمی می‌توان در علوم انسانی موجود، جائی برای معنویت باز کرد؟ علومی که اولین مبنایش «انسان حیوان است» است و مبانی ردیف دومش نیز همگی بر ضد معنویت است، چگونه امکان سازش و هماهنگی با معنویت پیدا می‌کند؟

آیا تنها با نوشتن عبارت «ما خواستار رفاه معنوی نیز هستیم» در سر صفحه‌های کتب علوم انسانی، مشکل حل می‌شود؟ یا با گنجاندن چند آیه یا چند حدیث در لابلای صفحات متون علوم انسانی مسئله حل می‌شود؟ یا در هر کلاسی صندلی سه پله بگذاریم و استاد را مجبور کنیم هر از گاهی به موعظه تعبدی نیز بپردازد؟ آیا با چنین کارهائی می‌توان غول یک چشم علوم انسانی را کنترل کرد؟ و آیا اساساً بر خورد کنترلی در این موضوع، صحیح است؟

آیا تنها با نوشتن عبارت «ما خواستار رفاه معنوی نیز هستیم» در سر صفحه‌های کتب علوم انسانی، مشکل حل می‌شود؟ یا با گنجاندن چند آیه یا چند حدیث در لابلای صفحات متون علوم انسانی مسئله حل می‌شود؟ یا در هر کلاسی صندلی سه پله بگذاریم و استاد را مجبور کنیم هر از گاهی به موعظه تعبدی نیز بپردازد؟ آیا با چنین کارهایی می‌توان غول یک چشم علوم انسانی را کنترل کرد؟ و آیا اساساً بر خورد کنترلی در این موضوع، صحیح است؟

حضرت آیت اللّهی باید بداند و حتماً می‌داند این موضوع بزرگ نیازمند تبیینات علمی است و با شعار دادن و تمسک به تعبدیات صرف، هیچ مشکلی حل نمی‌شود. مگر همین امروز مردم ما، خانواده‌ها و جامعه همگی معتقد نیستند که ما رفاه مادی را در کنار رفاه معنوی می‌خواهیم، جناب آیت اللّهی چه نکته تازه ای آورده اند؟ چه طرح نویی را در می‌اندازند؟ فرمایش ایشان دقیقاً مصداق «مصادره به مطلوب» است.

ایشان که این مسئله به این بزرگی را با جمله «اسلامی شدن یعنی همین» این قدر کوچک می‌دانند، معلوم است که یا در پایان کار نتیجه شبیه همان «معارف اسلامی» در دانشگاه‌ها خواهد بود و یا همان علوم انسانی که امتحانش را پس داده و مسلمانان را بدبخت کرده خواهد بود و یا یک فورمالیته ای به مصداق «وسمه بر ابروی کور» خواهد بود. سالی که نیکوست از بهارش پیداست!

سروران من! یا این کار را از همین امروز تعطیل کنید یا همان طور که گفتم شما را به خدا بگذارید با همین علوم انسانی منحرف و دارای غلط مبنائی غربی به سر بریم و یا کار اساسی بکنید؛ و پیش از همه باید انسان شناسی – هم از نظر پیدایش و آفرینش جسمی انسان و هم از نظر روح شناسی انسان– بر اساس قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام پایهٔ طرح ریزی نوین قرار گیرد و سپس بر اساس این انسان شناسی نوین، دیگر علوم انسانی پی ریزی شود.

می دانم خیلی‌ها با شنیدن این سخن من تعجب خواهند کرد: مگر قرآن و اهل بیت علیهم السلام چنین تبیین هائی دارند!؟! متاسفانه این روحیه علاوه بر دانشگاه در حوزه هم هست و آن چه مورد توجه قرار نمی‌گیرد «تبیان کلّ شیئ» بودن قرآن است و نیز سمت و مسئولیت اهل بیت علیهم السلام به عنوان بیانگر این تبیان که تبیان در تبیان می‌شود که «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ». وضعیت ما مصداق آیه «وَ قالَ الرَّسُولُ يا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً» شده است. آنان که تعجب می‌کنند عیب از خودشان است.

مسلمانان، قرآن و اهل بیت علیهم السلام را مهجور کرده و همان سنّت مذکور را ساختند؛ متاسفانه در جامعه ما نیز هنوز هم قرآن و اهل بیت علیهم السلام در عرصه علمی مهجور هستند و

متاسفانه در جامعه ما نیز هنوز هم قرآن و اهل بیت علیهم السلام در عرصه علمی مهجور هســتند و ما به دنبــال یونانیات، بودائیات و علوم انســانی غربی هستیم. جامعــه علمی ما خبــری از علوم قرآن و اهل بیــت علیهم الســلام نــدارد و هیچ اصلــی از اصــول علمی مکتــب ثقلین را نمی‌شناسد و در نظرش اسلام نیز مانند مســیحیت کاری با علم نــدارد، حتی در حوزه مقدسه نیز برخی‌ها اصطلاح «دین و دانش» بــه کار می‌برند و این دو را در تقابل با هم قرار می‌دهند، و دست کم به نوعی تباین بین آنها معتقد هستند.

ما به دنبال یونانیات، بودائیات و علوم انســانی غربی هستیم. جامعه علمــی ما خبــری از علوم قرآن و اهل بیت علیهم الســلام ندارد و هیچ اصلی از اصول علمی مکتب ثقلین را نمی‌شناســد و در نظرش اسلام نیز مانند مسیحیت کاری با علم ندارد، حتی در حوزه مقدسه نیــز برخی‌ها اصطلاح «دین و دانش» بــه کار می‌برند و این دو را در تقابل با هم قرار می‌دهند، و دســتکم میان شــان به نوعی تباین معتقد هستند.

مدعــی هیچ علــم و معلوماتی نیســتم. تنها به عنــوان وظیفه عرض می‌کنم: کتاب‌ها و مقالات من در ســایت بینش نو(www.binesheno.com) بــه ویــژه کتاب‌هــای «تبییــن جهان و انســان»، «انسان و چیســتی زیبائی»، «دو دست خدا» در خدمت شــما که مسئولیت خطیری را به عهده گرفته اید، می‌باشد که شاید به عنوان ذرّه ای به کار آیند.

با آرزوی توفیق برای حضرات بزرگوار

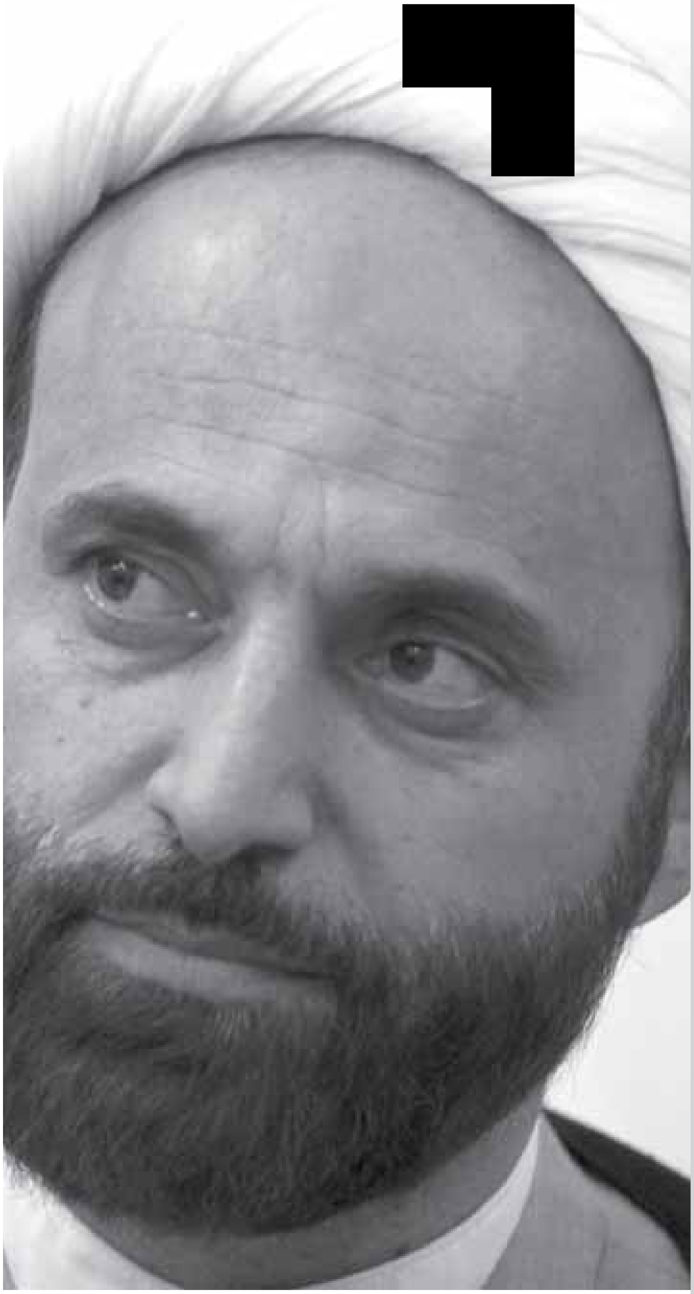
گفتوگو

- معرفت فطری خداوند در مناظره برنجکار- میلانی
- ابن عربی، اعجوبه‌ای در اوج یا حضیض؟/ گفتگوی سمات با دکتر حسین غفاری، استاد فلسفه دانشگاه تهران ـ بخش سوم

گفت‌وگو ۱

معرفت فطری خداوند

در مناظره برنجکار. میلانی



سمات: در ابتدا از هر دو استاد که دعوت ما را برای این بحث پذیرفتند تشکر می‌کنیم. مطمئنا هر دو بزرگوار نظرشان بر این است که قرار است راجع به آنچه از معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام استنباط کرده و فهمیده‌اند و منطبق بر برهان نیز هست، بحث کنند؛ لذا انشاء الله حاصل بحث، تقویت معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام خواهد بود. موضوع بحث ما معرفت فطری است. من راجع به موضوع توضیح بیشتری نمی‌دهم. خود بزرگواران طبعاً توضیح وافی و کافی را می‌دهند. حاج آقای برنجکار به عنوان مدافع نظریه معرفت فطری خداوند که معرفتی متفاوت با معرفت عقلی خداوند است، بحث را آغاز می فرمایند.

حجت الاسلام و المسلمین رضا برنجکار: بسم الله الرحمن الرحیم. الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین سیما بقیة الله فی الارضین المهدی الموعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اولاً تشکر می‌کنم از جلسه ای که ترتیب دادید برای اینکه یکی از آموزه های اساسی دین که عبارت از معرفت فطری خداست، روشن شود. مقدمتاً ادعای خودم را که در چند کتاب از جمله کتاب معرفت فطری خدا، کتاب مبانی خداشناسی، کتاب حکمت و اندیشه دینی و همین طور کتاب توحید و عدل و برخی مقالات مختلف بیان کرده ام، در چند دقیقه به طور خلاصه عرض می‌کنم. به طور کلی معرفت ما نسبت به حقایق و اشیاء دو گونه است. گاهی ما یک شیء را با واسطه ادراک می‌کنیم و گاهی بدون واسطه. من از باب تشبیه معقول به محسوس، یک مثال حسی عرض می‌کنم. ما آتش را می‌توانیم مستقیماً ببینیم. این یک نوع معرفت است. یک وقت هم هست که ما آتش را نمی بینیم بلکه از دور دودی را مشاهده می‌کنیم و با دیدن این دود، عقل پی می‌برد به این که لابد پشت این تپه یک آتشی است. پس ما یک وقت خود آتش را ادراک می‌کنیم و یک وقت هست که ما آتش را نمی بینیم بلکه چیز دیگری را می‌بینیم؛ اثری از آتش مثلاً دود را می‌بینیم. و از این دود پی به آتش می‌بریم.

در بحث خداشناسی، یک وقت ما از افعال و آثار خدا به وجود خداوند پی میبریم و مستقیماً هیچ معرفتی نسبت به خدا نداریم. مثلا نظم عالم را مشاهده می‌کنیم و می‌گوییم این نظم به ناظمی نیاز دارد. جهان حادث و متغیر را می‌بینیم و می گوییم، لابد این جهان محدث و پدیدآورندهای دارد. این یک نوع شناخت راجع به خداست که شناخت خدا از طریق افعالش است. یک نوع دیگری از شناخت هم هست که ما بدون اینکه به افعال خدا استناد و استدلال کنیم، خود خدا را شهود و درک می‌کنیم. منتها چون ما معتقدیم بین خالق و مخلوق تباین هست و به تعبیر احادیث، از جوهریت خدا هیچ چیزی در انسان وجود ندارد، بنابراین اینطور نیست که از جوهر خدا چیزی در ما هست که ما وقتی او را درک می‌کنیم، خدا را درک کرده ایم. ما این اعتقاد را نداریم. بلکه می‌گوییم اصلاً چون از جوهریت خدا چیزی در ما وجود ندارد، ما نمی‌توانیم خدا را مستقیماً شهود کنیم. اما البته خداوند قادر است و می‌تواند خودش را به درجاتی معرفی کند؛ بدون اینکه ما به افعال خدا برای اثبات وجود او استدلال کنیم، خود او این کار را انجام می‌دهد و خودش را مستقیماً بر قلب ما معرفی می‌کند. ما معتقدیم که خداوند این کار را انجام داده است. هم بر اساس عقل و وجدان خودمان این ادراک و معرفت را می‌یابیم و هم براساس آیات و روایات، این مطلب بیان شده است.

پس آن معرفت اول را که ما از طریق افعال و آثار پی به وجود خدا می‌بریم، اسمش را معرفت عقلی می‌گذاریم. چون عقل است که از مصنوع به صانع پی می‌برد. اسم این معرفت را که خداوند خودش خودش را به ما معرفی کرده، معرفت قلبی می‌گذاریم چون بدون واسطه استدلال انجام شده است. ما معتقدیم که ما این را شهود می‌کنیم و البته این شهود مثل شهود حسی نیست. مثل شهودی که فلاسفه و عرفا گفته‌اند نیست. فعل خداوند است که خودش را به ما معرفی کرده است و ما هم این شهود را فقط وجدان و درک می‌کنیم. وقتی نماز می‌خوانیم. وقتی دعا می‌کنیم. وقتی از امیرالمؤمنین می‌پرسند که آیا وقتی نماز می‌خوانی و عبادت می‌کنی خدایت را دیده ای؟ حضرت می‌فرمایند، من خدایی را که نبینم عبادت نمی‌کنم. این همان معرفت قلبی است که خدا به او داده است و در موقع نماز متذکر آن معرفت می‌شود. من چند تا حدیث می‌خوانم و این بحث را به پایان می‌رسانم.

از امام صادق علیه السلام پرسیدند: «اخبرنی عن الله عز و

برنجکار: یک نوع شناخت راجع به خدا از طریق افعالش است. یک نوع دیگری از شناخت هم هست که ما بدون اینکه به افعال خدا استناد و استدلال کنیم، خود خدا را شهود و درک می‌کنیم. منتها چون ما معتقدیم بین خالق و مخلوق تباین هست و به تعبیر احادیث، از جوهریت خدا هیچ چیزی در انسان وجود ندارد، بنابراین اینطور نیست که از جوهر خدا چیزی در ما هست که ما وقتی او را درک می‌کنیم، خدا را درک کرده ایم. ما این اعتقاد را نداریم. بلکه می‌گوییم اصلا چون از جوهریت خدا چیزی در ما وجود ندارد، ما نمی توانیم خدا را مستقیما شهود کنیم. اما البته خداوند قادر است و می‌تواند خودش را به درجاتی معرفی کند؛ بدون اینکه ما به افعال خدا برای اثبات وجود او استدلال کنیم، خود او این کار را انجام می‌دهد و خودش را مستقیما بر قلب ما معرفی می‌کند.

جل هل یراه المؤمنون یوم القیمه؟» آیا مؤمنون در روز قیامت خدا را می‌بینند؟ یعنی در این عالم نمی‌بینند. در این عالم استدلال می‌کنند. آیا در آنجا می‌بینند. فرمودند: «نعم و قد راوه قبل یوم القیمه». بله، قبل از روز قیامت هم دیده اند. «فقلت متی؟» کی؟ حضرت فرمودند: «حین قال لهم الست بربکم قالوا بلی». در عالم ذر، وقتی خداوند گفت: «الست بربکم» و آنها گفتند: «بلی»؛ آنها خدا را رویت کردند و دیدند. البته با قلبشان و گفتند بله، تو پروردگار ما هستی. «ثم سکت ساعة». امام لحظه ای سکوت کردند. «ثم قال: ان المؤمنین لیرونه فی الدنیا قبل یوم القیمه». در همین دنیا هم رویت به مومنین دست می‌دهد. «الست تراه فی وقتک هذا؟» و در ادامه برای اینکه اشتباه نشود می‌فرمایند، «و لیست الرؤیه بالقلب کالرؤیه بالعین». رویت قلبی مثل رویت با چشم نیست، تفاوت دارد و البته آن را ما نمی‌توانیم به صورت کامل بیان کنیم. اگر بخواهیم با عقل آن را بیان کنیم، باید بگوییم خدا را می‌یابیم ـ به تعبیر روایات ـ خروج از حدین. در محدوده خروج از حدین، آن معرفت را می‌توان با عقل توضیح داد. من خدا را می‌یابم؛ خروج از حد تعطیل. اما خدا مثل من نیست و من با او قدر مشترکی ندارم؛ خروج از حد تشبیه. در حد خروج از حدین ما می‌توانیم اوِ را با عقل توضیح دهیم. یا مثلاً در این روایت که زراره از امام باقر علیه السلام در مورد آیه میثاق پرسیده است (در کافی این روایت نقل شده است). امام در توضیح آیه فرمودند: «اخرج من ظهر آدم ذریته الی یوم القیمه» خدا از پشت انسان ذریه او را تا روز قیامت خارج کرد. «فخرجوا کالذر» اینها مثل ذرات بودند. «فعرفهم» خدا خودش را به آنها معرفی کرد. هیچ صحبتی از آسمان‌ها و زمین و استدلال و عقل نیست. «و اراهم نفسه» خودش را به آنها نشان داد و آنها رویت کردند و «لولا ذلک لم یعرف احد ربه» اگر این نبود، هیچ کس خدا را نمی‌شناخت. همین زراره از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند (در محاسن) که می‌فرماید: «ثبتت المعرفه فی قلوبهم» آن معرفت در قلوب انسان‌ها تثبیت شد «و نسوا الموقف» و البته آن موقف و مکان را فراموش کردند.

برنجکار: آن معرفت اول را که ما از طریق آثار پی به وجود خدا می‌بریم، اسمش را معرفت عقلی می‌گذاریم. چون عقل است که از مصنوع به صانع پی می‌برد. اسم این معرفت را که خداوند خودش خودش را به ما معرفی کرده، معرفت قلبی می‌گذاریم چون بدون واسطه استدلال انجام شده است. ما معتقدیم که ما این را شهود می‌کنیم و البته این شهود مثل شهود حسی و شهودی که فلاسفه و عرفا گفته‌اند نیست. فعل خداوند است که خودش را به ما معرفی کرده است و ما هم این شهود را فقط وجدان و درک می‌کنیم.

از امام صادق علیه السلام در مورد آیه میثاق پرسیدند. حضرت فرمودند: «کان ذلک معاینه الله» معاینه در لغت عرب به معنای یک رؤیت کامل است. می‌گویند پزشک معاینه کرد. یعنی کاملاً مریض را بررسی می‌کند و به او علم پیدا می‌کند. «فانساهم المعاینه» البته بعداً آن شدت معرفت را فراموش کردند و «اثبت الاقرار فی صدورهم» اما اصل اقرار به خدا در قلبشان باقی ماند «ولولا ذلک ما عرف احد خالقه و لا رازقه و هو قول الله و لئن سألتهم من خلقهم لیقولن الله».

در روایت دیگری، زراره از امام باقر علیه السلام از آیه فطرت می‌پرسند. حضرت می‌فرمایند: «فطرهم علی التوحید عند المیثاق علی معرفته انه ربهم» خداوند در عالم میثاق که معرفت خودش را داد، توحید را هم داد. یعنی خداوند را به صورت یگانه شهود کردند و به او معرفت پیدا کردند. قلت و خاطبوه؟ «قال فطأطأ رأسه» پرسیدم آیا مخاطبه هم صورت گرفت و «الست بربکم» هم گفتند؟ حضرت فرمود، بله گفتند.

آخرین روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که فرمودند (صدوق روایت را نقل کرده است): «کل مولود یولد علی الفطره» هر انسانی با فطرت متولد می‌شود. فطرت یعنی چه؟ یعنی «علی المعرفه بان الله عز و جل خالقه» هنوز شخص متولد نشده؛ هنوز به بلوغ نرسیده؛ هنوز آسمانها و زمین را ندیده و هنوز عقلش استدلال نکرده، با فطرت متولد می‌شود. فطرت یعنی چه، یعنی معرفت. ما اسم این معرفت را به همین لحاظی که روایات فرمودند، معرفت فطری می‌گذاریم. یعنی «علی المعرفه بان الله عز و جل خالقه فذلک قوله و لئن سئلتهم من خلق السموات و الارض لیقولن الله» .

دو سه روایت دیگر هم هست که چون وقت من تقریباً تمام شده است از آنها صرف نظر می‌کنم.

حجت الاسلام و المسلمین حسن میلانی: بسم الله الرحمن الرحیم. الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین. من هم به نوبه خودم از همه رفقا که زحمت کشیدند و آقای برنجکار که دعوت را تقبل کردند و تشریف آوردند، تشکر می‌کنم. بدون مقدمه بنده وارد بحث می‌شوم. مطلبی که ایشان فرمودند الحمد لله خیلی واضح و جالب تعیین و تبیین شده که اصولاً معرفت در همه جا دو رقم است. یا خود ذات شیء را می‌بینیم یا استدلال عقلی از آثار بر وجودش می‌کنیم. اما آیا این امر در باره خدا هم ممکن است یا نه؟ ما معتقدیم، هر چیزی که جزء دارد، کل دارد، زمان دارد، مکان دارد و محسوس است، دو راه برای معرفت و شناختش وجود دارد. مثل همان مثال آتش و دود. اما ذاتی که جزء ندارد، کل ندارد، زمان ندارد، مکان ندارد، محسوس نیست، چطور عقلاً می‌شود او را غیر از استدلال عقلی، از راه دیگری شناخت؟ می‌گویند، فعل

www.ebnearabi.com

خود خداســت. این جواب نشد. مثل اینکه یک نفر بگوید من خدا را خوردم؛ ما بگوییم خدا که خورده نمی‌شـود، تو چطور او را خوردی؟ بگوید فعل خداست! ما می‌گوییم این حرف معقول نیست. مگر خدا خورده می‌شود؟ بگوید، راستش من خودم هم مانده ام و نمی توانم آن را بیـان کنم ولی فعل و صنع خدا بود! خدا خودش را ســاندویچ کـرد و داد ما خوردیم. خدا خودش خودش را بـه ما خوراند! این با عقل جور در نمی‌آید. لذا من دو سـه شـاهد، هم از روایات و هم از کلمات علما می‌آورم، مضافاً بر اینکه اصلاً نیازی به شـاهد ندارد و دو دو تا چهار تای عقلی است. در روایاتی هم که منشأ این نظریه نادرست شده است جواب می‌دهیم.

مرحوم شـیخ طوسـی می‌فرماید، ان الطریق الـی اثباته تعالی و اثبـات صفاتـه، افعاله. همانـا طریق اثبات خـدای تعالی و اثبات صفاتش، فقط افعال خداست. فلا یجوز ان یثبت علی صفه لا یدل علیها الفعل اما بنفســه او بواسطه. اصلا معقول و جایز نیست که ما خـدا را به گونه ای بیان کنیم و وصفی کنیم که از راه فعل بنفسـه یا بلا واسـطه نباشـد. حتما باید فعل پا در میانی کند. باید مخلوق خدا را ببینیم، بگوییم خالقی هست. اصلاً راهی برای درک ذات خدا نداریم. چون آنچه را ما از غیر طریق فعلش می‌یابیم یا جلوی چشم ماسـت مثل محسوسـات و یا درون ذات ماسـت مانند گرسنگی و تشنگی و خداوند متعال هیچ کدام از این دو نیست. نه از محسوسات ماست و نه از درونیات ما. لانا ان لم نراع هذا الاصل لزم ان یکون له کیفیة و کمیة و غیر ذلک من الاقوال الفاسدة و ذلک باطل. چون اگر ما این را مراعات نکنیم، لازمه اش این اسـت که خدا کیفیت و کمیت داشـته باشد. نمی‌شـود گفت من احساس چیزی را در درون خودم می‌کنم، ولی نه از حالات درونی من اسـت، نه کیفیت دارد و نه کمیت دارد. پس این چیسـت؟ پس بگو من خدا را خوردم، ولی این خوردن نه کیفیت داشـت و نه کمیت! و لوازم فاسـده زیادی به دنبالش می‌آید و این باطل است.

همچنین مرحوم شیخ طوسی فرمودند: لا یجوز اثباته علی صفه لا یقتضیة الفعل لا بنفســه و لا بالواســطة. اصلاً جایز نیســت شما خـدا را بر یک صفتی اثبات کنید. حال هر چه می‌خواهید، اســم آن را بگذارید؛ کشـف یا شــهود یا مکاشفه و فطرت و ... که از راه فعل نباشد لا بنفسه و لا بالواسطة. که آن فعل یا مستقیماً فعل خدا باشد و یا با چند واسطه.

در روایـت دیگری امـام صادق علیه السـلام می‌فرمایند: «ان الحـق الذی تطلب معرفته من الاشـیاء هو اربعة اوجه» حقی که از اشـیاء می‌خواهی بشناسی چهار وجه دارد: «فاولها ان ینظر أموجود هو ام لیس بموجود» اول اینکه ببینی موجود هسـتِ یا نیست. دوم، «ان یعـرف ما هو فی ذاته و جوهره» ببیـن اصلاً ذات و جوهرش چیست. سوم، «ان یعرف کیف هو و ما صفته» این که چگونه است و صفتش چیسـت. و چهارم، «ان یعلم لما ذا هو لای علة» چهارم این اسـت که بگویی علتش چیسـت و برای چی هسـت. «فلیس مـن هذه الوجوه شـیء یمکن المخلوق ان یعرفـه من الخالق حق معرفتـه غیر انه موجود فقـط» هیچ کدام از ایـن وجوه چهارگانه ای کـه حقیقت معرفت منحصر به آنهاسـت، در باره خالق تبارک و تعالـی راه ندارد الا اینکه فقط می‌توانیم بگوییم خدا موجود اسـت. امـا بعد از اینکه گفتیم خدا موجود اسـت، بخواهیـم بگوییم، خدایا مـن از راه دود فهمیدم آتش هسـت ولی می‌خواهم خودت را ببینم کما اینکه آتش را شـهود می‌کنم؛ ولی تو جسـم نباش و در زمان و مکان هم نباش! این نمی‌شـود. کما اینکه اشـعری‌ها هم همین را گفتند. اشـعری‌ها گفتند ما خدا را می‌بینیـم امـا بـدون زمان و مـکان و جـزء و کل! ما خدا را روز قیامـت هم می‌بینیم؛ اینجا هم می‌بینیم و چه بسـا فقط در قیامت ببینیم؛ ولی جزء و کل و زمان و مـکان ندارد. علمای ما گفتند حرف غیـر معقول نزنید. می‌بینیـم، معاینش مشـخص است و این حرف معقول نیست. در مـورد حق تعالی، فقط اینکه خدا موجود اسـت یا نه، معقول اسـت. «فاذا قلنا کیف هو» اگر کسی گفت خدا چطوری است، «فممتنـع علم کنهـه و کمال المعرفـة بـه» نمی‌شـود تو از ذات خدا سئوال کنی و اما اینکه علت خدا چیسـت «فساقط فی صفة الخالـق لانه جل ثناه علة کل شیء و لا شیء بعلة له»

اما روایت دیگری هسـت که امیرالمؤمنین علیه السـلام می‌فرمایند: «لم یکن الی اثبات الصانع طریق الا بالعقل» برای خداشناسی ما دو راه نداریم که بگوییـم آقا، شـما از راه عقلی رفتیـد که رفتید ولـی ما خدا را شهود کردیم. خودش را وجدان کردیـم. خـودش را یافتیم.نه؛ فقط طریق عقلی اسـت. چرا؟ دلیل می‌آورند: «لانه لا یحس فیدرکه العیان او شیء من الحواس» به خاطر اینکه خدا اصلا محسـوس نیسـت که بخواهید با شـهود عیانی و بالمعاینه خدا را ببینید یا با یکی از حواس. کشـف و شهود در ذات خدا راهی ندارد. ما روایات و ادله زیادی در اینجا داریم مثل «لیس برب من طرح تحت البلاغ» آنکه بتوانی بهش برسـی، اصلا خدا نیست.

> **برنجـکار: پیامبـر صلی الله علیـه و آلـه و سـلم اسـت فرمودنـد: «کل مولود یولد علی الفطره» هـر انسـانی بـا فطرت متولـد می‌شـود. فطرت یعنـی چه؟ یعنـی «علی المعرفـه بـان الله عـز و جـل خالقـه» هنـوز شـخص متولد نشـده؛ هنـوز به بلوغ نرسـیده؛ هنـوز آسـمانها و زمین را ندیـده و هنوز عقلش اسـتدلال نکـرده، بـا فطـرت متولد می‌شـود. فطرت یعنـی چه، یعنی معرفـت. مـا اسـم این معرفـت را بـه همیـن لحاظـی کـه روایـات فرمودند، معرفت فطری می‌گذاریـم. یعنی «علی المعرفـه بـان الله عز و جـل خالقه فذلـک قوله و لئن سـئلتهم من خلق السـموات و الارض لیقولن الله» .**

در مورد مثال حسی هم که زدید، هر چند مثال درستی است ولی فقط در مورد غیر خدا درست است. خدا از این سنخ نیست که بخواهیم مثل آتش آن را پیدا کنیم. بلکه فقط از راه آثار او را می‌یابیم. شما فرمودید که خدا خودش را نشان داده است. این نشدنی است. خدا را نمی‌شود پیدا کرد. در پیدا کردن باید یک جوهریتی و مناسبتی باشد مثل گرسنگی و تشنگی که باید با من سنخیت داشته باشد تا من بتوانم آن را پیدا کنم. خدا نه گرسنگی است و نه تشنگی و نه جسم است و نه آمپول که بخواهد به بدن فرو رود. لذا می‌گویید ولی خدا خودش این کار را انجام داده است یعنی چی؟ ما می‌گوییم چطور معقول است؛ شما می‌گویید خدا خودش این کار را کرده است. مگر ما از فاعلش سئوال کردیم؟ مثل این است که من بگویم دو دو تا شش تا غلط است و یا مثلث نمی‌شود مربع باشد. بگویید خدا خودش کشیده است! ما می‌گوییم معقول نیست که مثلث مربع باشد چنانکه حضرت فرمودند: «لیس فی محال القول حجه». حرف محال نزن «ولا فی المسئله عنه جواب».

همچنین شما گفتید، امیرالمؤمنین فرمودند: «لم اکن اعبد ربا لم اره» معنای این هم واضح است. خودشان فرمودند: «ما راته العیون بمشاهدة الابصار و لکن رأته القلوب بحقایق الایمان» ایمان یعنی چه؟ یعنی ایمان داشتن و تصدیق به وجود خداوند.در حالی که شما در کتاب هایتان مفصل فرمودید، معرفت عقلی ابهام دارد و معرفت خدای شخصی نیست و من با خود شخص خدا باید مواجه شوم. من خود شخص خدا را باید پیدا کنم. این مطلب صحیحی نیست بلکه معرفت عقلی هیچ گونه ابهامی ندارد زیرا در معرفت عقلی خداوند، خداوند کاملاً مشخص است. به این معنی که خداوند شیء بخلاف الاشیا است که نه جزء و نه کل و نه زمان و نه مکان دارد. بنا بر این معرفت از این بالاتر هم نمی‌شود که من کنه ذات خدا را پیدا کنم چه این که هر انچه را که ما بتوانیم کنه ذات او را بیابیم لابد باید حقیقتی دارای زمان و مکان و کل و جزء باشد. شما در کتاب هایتان فرمودید، استدلال عقلی تحیر می‌آورد. ما باید از این تحیر رد شویم! من چطور می‌خواهم از تحیر در ذات خدا

میلانی: اصولاً معرفت در همه جا دو رقم است. یا خود ذات شیء را می‌بینیم یا استدلال عقلی از آثار بر وجودش می‌کنیم. اما آیا این امر درباره خدا هم ممکن است یا نه؟ ما معتقدیم، هر چیزی که جزء دارد، کل دارد، زمان دارد، مکان دارد و محسوس است، دو راه برای معرفت و شناختش وجود دارد. مثل همان مثال آتش و دود. اما ذاتی که جزء ندارد، کل ندارد، زمان ندارد، مکان ندارد، محسوس نیست، چطور عقلاً می‌شود او را غیر از استدلال عقلی، از راه دیگری شناخت؟

رد شوم؟ این گفته شما که معرفت قلبی و شهودی تحیر ما را در ذات خدا از بین می‌برد، خلاف قاعده و خلاف ضرورتِ عقل و شرع است. ما همیشه در ذات احدیت متحیر هستیم ازلاً و ابداً، ابتدائاً و انتهائاً. ما فقط خدا را اثبات می‌کنیم از راه دلیل عقلی. «کمال معرفته التصدیق به». معرفت خدا مثل آتش نیست که بگوییم یک مرحله، دلالت دود است و یک مرحله خود آتش را به رأی العین می‌بینیم. یک وقتی هم داخل آتش می‌شوم و با ان اتحاد ذاتی برقرار می‌کنم و حق الیقین می‌شود. این مثال برای مادیات است. در ذات احدیت «کمال معرفته التصدیق به». بالاترین درجه معرفت این است که شما از راه برهان عقلی تصدیق کنید به اینکه ذاتی که زمان و مکان و جزء و کل ندارد و خلاف کل تصورات و توهمات ما است، او موجود است و خالق عالم است.

شما چهار پنج روایت آوردید که من باید به تک تک اینها جواب بدهم ولی الانِ ظاهراً وقت من تمام شده است. ولی اگر اجازه بدهید، اجمالاً جوابی کلی عرض می‌کنم. در آیه «جاء ربک و الملک صفا صفا» می‌فرماید خدا در صف ملائکه می‌آید. ما از این موارد متشابه زیاد داریم. مشخص است که همه علما این آیات و روایات وارده در باب معرفت فطری را دیدند و همه گفتند، منظور شدت یقین است؛ نه اینکه ذات احدیت خودش حاضر شده و با بندگان مخاطبه کرده باشد. در روایات هم وارد شده که بالهام منه و استدلال کما الهم ملائکته، خداوند متعال حتی وقتی با حضرت موسی هم صحبت می‌کند، صوت ایجاد می‌کند؛ نه اینکه خدا جلوی حضرت موسی می‌ایستد و با او صحبت می‌کند؛ و ان حضرت خداوند را شهود و با او مخاطبه می‌کند. خداوند با حضرت موسی چطور مخاطبه کرد؟ پس مخاطبه خداوند با حضرت موسی نیز به همان معنی که عرض کردیم می‌باشد. در جای خودش خواهیم گفت که در عالم ذر هم معرفت توسط انبیا بوده است؛ حتی بلا واسطه هم نبوده است. تنها در مورد پیامبر و اهل بیت علیهم السلام بلا واسطه بوده است.

اما تعبیراتی از قبیل «فعرفهم نفسه و اراهم نفسه» که فرمودید؛ در جایی می‌گوییم عرفهم نفسه و در جایی دیگر می‌گوییم عرفهم صنعه. این دو را که در کنار هم بگذاریم، اگر خدا خودش را نشان داده باشد، دیگر نباید بگوید البته صنعش را نشان داده است. خلاف بلاغت می‌شود اما وقتی می‌گوید اراهم صنعه بلکه اراهم نفسه، معلوم می‌شود یکی از اینها از باب مجاز و شدت ظهور از جهت آثار است. و الا اراهم صنعه معنایی نداشت. و اینکه عرفهم نفسه، والا خدا را نمی‌شناختند؛ ما مفصل در کتاب فراتر از عرفان توضیح دادیم، معنایش این است که شیء بخلاف الاشیاء را خداوند متعال به پیغمبر و اهل بیت علیهم السلام شناساندند و پیغمبر و اهل بیت هم به دیگران معرفی کردند و شناساندند. و اگر این شیء بخلاف الاشیاء را خدا خودش به اینها الهام نمی‌کرد و یاد نمی‌داد و آنها هم به دیگران یاد نمی‌دادند، در نتیجه الی الابد همه ما مثل فلاسفه وجود پرست می‌شدیم و یا بت پرست می‌شدیم. به عنوان مثال اگر

www.ebnearabi.com

من به جنگل آمازون رفتم و دیدم که عده ای مار می‌پرستند و به آنها بگویم چرا مار می‌پرستید، بیایید من خدا را به شما نشان بدهم. خدا موجودی است که جزء و کل ندارد، زمان ندارد، مکان ندارد، او را عبادت کنید و بعد بگویم من رفتم جنگل آمازون و خدا را به آنها نشان دادم و به آنها معرفی کردم، آیا به این معناست که من خدا را مقابل آنها گذاشتم و آنها او را شهود و مخاطبه کردند؟ خیر، این معقول نیست. قرائن روایات هم کاملا مشخص است.

برنجکار: ایشان شاید حدود ده تا اشکال بیان کردند و طبیعتاً اگر بخواهیم برای هر کدام از این اشکالات ۵ دقیقه جواب دهیم ۵۰ دقیقه وقت لازم است ولی ظاهراً ما بیشتر از ۱۰ دقیقه وقت نداریم. لذا تیتر وار باید به این اشکالات جواب داده و توضیح بیشتری ندهیم. اولین نکته ای که ایشان فرمودند این است که ما معتقدیم ذاتی که جزء و کل ندارد و مکان و زمان ندارد، چطور می‌توان او را از راه غیر عقل شناخت؟ یعنی کیفیت این شناخت چیست؟ ما عرض کردیم که این کیفیت ندارد. کیفیت مال امور حسی است. کیفیت یکی از اقسام ماهیت است و خداوند که ماهیت ندارد. ما گفتیم آن شناخت، فعل خداست. و لا کیف لفعله. فرمودند شما می‌گویید این شناخت را خدا داده است و ما نمی‌توانیم کیفیتش را درک کنیم. پاسخی که فرمودند این بود که مثل این است که بگوییم خدا خودش را ساندویچ کرده و گفته این را بخورید. می‌گوییم چگونه این ساندویچ شده؟ می‌گویید ما نمی‌دانیم. بین این دو فرق است. محال است که خدا ساندویچ شود. چون خدا جسم نیست. مثالی هم که در آخر صحبتشان فرمودند گفتند مثل این می‌ماند که ما بگوییم مربع چگونه مثلث می‌شود و شما بگویید نمی‌دانیم. این اصلا محال است. ما در کل صحبت‌های ایشان هیچ دلیلی برای محالیت ندیدیم که چه اشکالی دارد خداوند خودش را معرفی کند. فقط ادعا کردند که این در مورد حسیات است. باید دلیل بیاورند. ایشان فقط ادعا می‌کنند که محال است خداوند خودش را معرفی کند. ما دلیل داریم: ۱. یافت ما. ۲. آیات و روایات که صریح است.

البته اگر بخواهیم حمل بر مجاز کنیم، فلاسفه هم همینطور عمل می‌کنند. هر جا گیر می‌کنند حمل بر مجاز می‌کنند. من هم می‌توانم همه حرف‌های شما و یا دیگران را حمل بر مجاز کنم. مجاز قرینه می‌خواهد. ایشان فقط گفتند محال است ولی هیچ دلیلی نیاوردند. بله ایشان اگر اثبات کنند که اینکه خدا خودش را به ما معرفی کند مثل این است که مثلث دایره یا مربع بشود، یا دو سه شود، ما قبول می‌کنیم ولی هیچ دلیلی برای اثبات اینکه محال است خدا خودش را معرفی کند نیاوردند. از شیخ طوسی نقل عبارتی کردند که طریقی برای اثبات خدا و صفاتش نیست مگر از طریق افعالش. اولاً ما نه مقلد شیخ صدوقیم و نه شیخ طوسی و نه شیخ مفید و نه ملا صدرا و نه ابن عربی. ما مقلد احدی نیستیم. ما فقط خداوند، قرآن و اهل بیت علیهم السلام را معصوم می‌دانیم. ثانیاً، این که شیخ طوسی گفته است هیچ راهی برای اثبات وجود خدا و صفاتش نیست. معرفت قلبی اصلا ربطی به اثبات وجود خدا و صفاتش ندارد. معرفت قلبی این است که خدا خودش را معرفی می‌کند. معلوم است که اثبات وجود به وسیله عقل است و از بدیهی ترین امور است. اثبات و تصدیق عقلی همانطور که از نامش پیداست و استدلال کار عقل است. ما گاهی از طریق افعال خدا را اثبات می‌کنیم که این کار عقل است. بنابراین شیخ طوسی هم درست فرمودند. طریقی برای اثبات وجود و صفات خدا نیست مگر از راه عقل. این درست است و اصلاً منافاتی با عرض ما ندارد.

میلانی: اصلا معقول و جایز نیست که ما خدا را به گونه ای بیان کنیم و وصفی کنیم که از راه فعل بنفسه یا بلا واسطه نباشد. حتما باید فعل پا در میانی کند. باید مخلوق خدا را ببینیم، بگوییم خالقی هست. اصلا راهی برای درک ذات خدا نداریم. چون آنچه را ما از غیر طریق فعلش می‌یابیم یا جلوی چشم ماست مثل محسوسات و یا درون ذات ماست مانند گرسنگی و تشنگی و خداوند متعال هیچ کدام از این دو نیست. نه از محسوسات ماست و نه از درونیات ما.

از حضرت امیر نقل کردند که چهار راه برای معرفت هست. یکی اینکه موجود، چیزی هست یا نیست. دیگری اینکه ذات و جوهرش چیست؟ دیگری، صفتش چیست و آخر، برای چی وجود دارد. در مورد خدا فقط اولی است. معلوم است که این چهار تا، اقسام معرفت عقلی است. عقل در مورد یک موجود می‌تواند او را اثبات کند مثل اینکه از دود پی به آتش می‌بریم. از افعال پی به وجود فاعل می‌بریم. یا با عقل، ذات و جوهر یک شیء را بشناسیم. که نمی‌توانیم ذات و جوهر خدا را با عقل بشناسیم. یا صفت و کنه صفت ذاتی خدا را که این هم به شناخت جوهر خدا برمی گردد و برای عقل ممکن نیست. و اینکه برای چه خدا وجود دارد که اصلاً سؤال غلطی است. بنابراین این چهار راه برای عقل است و روشن است که در هر چهار مورد، بحث عقلی است و در مورد خدا هم فقط اولی درست است و این هیچ ربطی به معرفت فطری و قلبی ندارد. با عقل و قوای بشری هیچ راهی برای شناخت وجود خدا نیست مگر اثبات او.

از حضرت امیر علیه السلام روایت دیگری را نیز نقل کردند که «لم یکن طریق الی اثبات الصانع الا العقل» ما هم قبول داریم و صد در صد روشن است که برای اثبات خدا عقل لازم است اما معرفت قلبی که خدا را اثبات نمی‌کند و خارج از بحث اثبات است. و بعد فرمودند که با عقل فقط می‌توانیم خدا را اثبات کنیم و نمی‌توانیم شهود کنیم. این هم روشن است. با قوای بشری ما نمی‌توانیم شهود کنیم مگر خود خدا این را به ما بدهد. در مثال چگونه مربع مثلث می‌شود هم عرض کردم که این از محالات

است. همینطور نمی‌توانید بگویید دو دو تا می‌شود پنج تا اما من نمی‌دانم چگونه. این هم از محالات است و نمی‌توانیم جواب دهیم. اما اگر بگوییم خدا خودش را معرفی کرده است، هیچ منع عقلی وجود ندارد. به اجتماع نقیضین هم نمی‌رسیم. فعل خدا هم کیفیت ندارد و ما آن کیفیت را هم نمی‌دانیم. فقط اثر آن را می‌بینیم. اثر آن هم این است که خدا را وجدان می‌کنیم و بدون اینکه به افعال خدا توجه کنیم، شناختی داریم.

میلانی: اشعری‌ها هم گفتند ما خدا را می‌بینیم اما بدون زمان و مکان و جزء و کل! خدا را روز قیامت هم می‌بینیم؛ اینجا هم می‌بینیم و چه بسا فقط در قیامت ببینیم؛ ولی جزء و کل و زمان و مکان ندارد. علمای ما گفتند حرف غیر معقول نزنید. می‌بینیم، معنایش مشخص است و این حرف معقول نیست.

در اینجا روایتی را نقل می‌کنم. کسی خدمت امام صادق علیه السلام آمد و گفت، این متفکران بحث‌های زیادی راجع به خدا می‌کنند. یکی می‌گوید خدا اینجوری است و دیگری می‌گوید خدا آنجوری است و هر کدام به نوعی خدا را اثبات می‌کنند. شما بگویید خدا چیست؟ حضرت فرمودند، آیا در یک کشتی نشسته ای؟ گفت بله. فرمود: آیا آن کشتی غرق شد. گفت، بله. فرمود، در آن لحظه تو چه حالتی پیدا کردی، آیا متوجه موجودی نشدی و او را صدا نکردی؟ گفت بله همینطور بود. فرمود، همان خدای توست. در اینجا امام استدلال به صانع نکردند. استدلال به آسمان‌ها و زمین نکردند. چه بسا بسیاری از افرادی که کافرند و خدا را قبول ندارند و خدا را اثبات نکرده اند، در گرفتاری‌ها متذکر خدا می‌شوند. این تذکر به خدا، همان تجلی معرفتی است که خدا به ما داده است. «راته القلوب بحقایق الایمان» حقایق الایمان یعنی چه؟ یعنی خداوند وقتی این قلب انسان را نورانی می‌کند و به آن معرفت متذکر می‌کند که ایمان بیاورد. خدا یک معرفت اولیه می‌دهد. یک تذکر اولیه به آن معرفت می‌دهد. اگر ما ایمان آوردیم، معرفتهای بالاتری را می‌دهد که رؤیت بر آن صدق می‌کند. ما به همه درجات معرفت، رؤیت و معاینه نمی‌گوییم. به آن مراحل عالیتری که در عالم ذر اتفاق افتاده است در روایات، رؤیت و معاینه گفته اند. در این دنیا گفته اند، تذکر به خدا. بله برای ائمه، اولیا، کسانی که به حقیقت ایمان، خدا را در نماز و دعا پرستیدند، باز آن رؤیت با آن شدت معرفت تجلی پیدا می‌کند. «رأته القلوب» چی را قلب رؤیت کرد. فاعل رأی چیست؟ قلوبِ. چه چیزی را درک کردند؟ خدا را. در حالی که در اثبات صانع اصلا صحبت از این نیست. چه ربطی به قلب دارد؟

گفته شد عقل از طریق مخلوقات خدا را اثبات می‌کند. همان روایتی که نقل کردید. لسان این روایت با لسان آن روایات متفاوت است. ما نباید نصف معارفمان را حذف کنیم و نصف آن را نگه داریم. آن در جای خودش درست است و این هم در جای خودش درست است. اینکه فرمودند من گفته ام معرفت عقلی ابهام دارد و به درد نمی‌خورد، من چنین چیزی را نگفته ام. من گفته ام معرفت عقلی وجود خدا را اثبات می‌کند. معرفت به خدا نیست. اثبات خداست. شما هم که قبول دارید، عقل اثبات وجود خدا را می‌کند و از حضرت امیر هم نقل کردید که از آن چهار قسم معرفت هم که مربوط به معرفت عقلی است، فقط حضرت فرمود اثبات وجود خدا. ما هم همین را گفتیم. نگفتیم این به درد نمی‌خورد.

اما راجع به تحیر. بله ما گفتیم تحیر هست. ما خدا را با عقل اثبات می‌کنیم اما نمی‌دانیم خدا چگونه است. شما هم فرمودید که ما هم همیشه در باره خدا تحیر داریم. ما هم همین را گفته ایم. ما خدا را اثبات می‌کنیم و می‌فهمیم که خدا وجود دارد اما نمی‌دانیم خدا چه جوری است، لذا تحیر پیدا می‌کنیم. شما هم فرمودید که ما هم قبول داریم که همیشه تحیر هست. وقتی انسان رؤیت پیدا می‌کند یعنی آن حالتی که حضرت امیر می‌فرمایند: «ما اعبد ربا لم اره» ظاهرش این است که حضرت محو در خداست. شهود و رؤیت صورت می‌گیرد. اینجا قطعاً آن حالتی که در معرفت عقلی هست نیست. آن تحیری که در معرفت عقلی هست که ما می‌گوییم فقط خدا را اثبات کردیم که خدایی هست، این قطعاً نیست. مرحله خیلی بالاتری است و اگر ما هم موقعی که نماز و دعا می‌خوانیم دقت کنیم، در برخی لحظات این را می‌یابیم؛ گرچه از نظر تئوری نتوانیم آن را توضیح دهیم. بعد هم فرمودند که خدا فرموده است «جاء ربک و الملک صفاً صفا» را حمل بر مجاز می‌کنیم، ما وقتی حمل بر مجاز می‌کنیم که محال باشد. قرینه هم باید داشته باشد. روایات یکی دو تا نیست و تصریح می‌کند که ما معرفت قلبی داریم. «رأته القلوب». هیچ منع عقلی هم ندارد. اصلاً هم نیاز به مجاز نیست. بعد ایشان فرمودند در عالم ذر هم معرفت بدون واسطه نبوده است آنجا هم در مورد انسان‌ها با واسطه بوده، البته برای انبیا بدون واسطه بوده است. سؤال اینجاست. اگر معرفت بدون واسطه محال است. اگر مثل این است که بگوییم مثلث مربع شود، برای پیغمبر و ائمه هم باید محال باشد. نمی‌شود گفت که پیغمبر می‌تواند مثلث را مربع کند و ما نمی‌توانیم. اگر محال باشد، خدا هم نمی‌تواند مربع را مثلث کند. ما طبق روایت می‌گوییم «رأته القلوب بحقایق الایمان»؛ «عرفهم نفسه» به همه انسان‌ها این معرفی بدون واسطه صورت گرفته است. شما می‌فرمایید برای بعضی از انسان‌ها بوده است. این نظر شماست و باید دلیل بیاورید. اما ظاهر این آیات و روایات این نیست و ظاهر این است که خداوند خودش را به همه معرفی کرده است و این معرفت در وجود ما هست. وقتی نماز می‌خوانیم و دعا می‌کنیم، این معرفت به درجاتی و به اندازه آن حقیقت ایمانمان تجلی پیدا می‌کند. گاهی هم خداوند برای اینکه حجت تمام کند، در گرفتاری‌ها و مصیبت‌ها برای کسی هم که کافر است، این تجلی صورت می‌گیرد. من بارها دیده ام، کسانی که اصلا اعتقادی

به خدا ندارند، وقتی احساس می‌کنند هواپیما در حال سقوط است می‌گویند، خدایا به داد ما برس. آنجاست که معرفت قلبی ظهور می‌کند و بر اساس آن است که فریاد ای خدای آنها بلند می‌شود.

میلانی: می‌فرمایید ما دو تا دلیل داریم و اما شما دلیلی نیاوردید. در حالی که درست بر عکس، ما دلیل آوردیم و دو دلیل ایشان را هم جواب دادیم. ایشان به دلیل اینکه به دلیل‌های ما توجه نکردند، رد شدند و به آن جوابی هم ندادند. بحث این بود که همانطور که اگر کسی بگوید خدا خود را ساندویچ کرد و به من خوراند، عقلاً لازمه اش این است که خدا جسم شود، ولو خود مدعی هم بگوید البته ساندویچ شدن خدا جسمانی نبود چون فعل الله بود، ما می‌گوییم پس شما معنای ساندویچ شدن را نمی‌دانید. همانطور بشر می‌فهمد معرفت خداوند جدای از معرفت عقلی و دلالت اثار بر وجود او به این نحو که ما او را مشاهده و معاینه کنیم و با او مخاطبه کنیم همان جسمانی شدن خداوند است ولو این که بگوییم این نوع معرفت فعل الله است. من دلیل عقلی آوردم. دلیل عقلی وجدانی بدیهی آوردم که اگر به کسی بگویند البته خدا جزء ندارد، کل ندارد، زمان ندارد، مکان ندارد ولی خودش خودش را به تو داد و تو خوردی ولی جسم نیست. می‌گوید یا تو معنای جسم را نمی‌فهمی یا معنای خوردن را. من در قصه مثلث و مربع استحاله اش را گفتم. من می‌گویم محال است مثلثی مربع شود. حال شما بگویی در موردی که فعل خدا باشد محال نیست! یعنی چی که محال نیست؟ در همین باید دقت شود. ما هم مقلد شیخ طوسی نیستیم. شیخ طوسی از باب اینکه یک دلیل عقلی است می‌گوید اگر شما بخواهید از غیر طریق آثار بگویی خدا این گونه است او را دارای کیفیت کردی. شما می‌گوییید ادله عقلی همه اش در اثبات خداست و حرف ما اثبات نیست بلکه معرفت فطری است. مگر معرفت فطری اثبات خدا را نمی‌کند؟ این که به طریق اولی باید این کار را بکند. چه این که شما می‌گویید یک وقت من دود را می‌بینم و بر خود آتش استدلال می‌کنم اما گاهی خود آتش را می‌بینم. وقتی خود آتش را دیدید مگر اثبات آتش نشده است و باز هم دنبال دلیل هستید؟ اگر قرار شد شما خود آتش را شهود کنید، به طریق اولی آتش را اثبات کرده اید و طریق اثبات دو تا می‌شود. یکی این که خود آتش را می‌بینید و شهود می‌کنید و دیگر اینکه استدلال عقلی می‌کنید. در حالی که روایات و آیات و کلمات مرحوم شیخ طوسی و امثالهم گفته اند، طریق معرفت یکی است. نگویید که ما برای اثبات، می‌گوییم دلیل عقلی راه گشاست ولی کشف و شهود به اثبات ربطی ندارد. شما وقتی خود آتش را می‌بینید، یعنی به طریق اولی اثبات شده است. پس برای معرفت آتش دو راه دارید؛ یکی اینکه خود آتش را می‌بینید و اثبات می‌شود و دیگری اینکه از راه آثار فقط وجود آتش را اثبات عقلی می‌کنید. در حالی که ادله عقلی و ضروری و بدیهی می‌گوید، راه اثبات خدا یکی است و راه دومی از راه شهود نیست. در عرض آن اثبات عقلی ما راهی به عنوان شهود نداریم و لو شما بگویید من اثبات نمی‌کنم. می‌خواهید اسم آن را اثبات بگذارید یا نگذارید. لذا کسانی که آمدند و به حضرت گفتند چرا خدا خودش را نشان نمی‌دهد، فرمودند مگر خدا نشان دادنی است. اینکه خدا بخواهد خودش را نشان بدهد محال است «لیس فی محال القول حجة، و لا فی المسألة عنه جواب، و لا فی معناه له تعظیم، و لا فی إبانته عن الخلق ضیم، إلا بامتناع الأزلی أن یثنی» ذات ازلی یعنی ذاتی که جزء و کل و زمان و مکان ندارد، ممتنع است که مثنی شود. ممتنع است جزء داشته باشد که بخواهیم آن را پیدا کنیم. من حرف شیخ طوسی را به عنوان شاهد آوردم. از ابتدای عالم اسلام تا حالا، تمام علما و فقهای ما این را گفتند که راه معرفة الله فقط و فقط یکی است. فقط فلاسفه و عرفا هستند که می‌گویند، ذات و کنه خدا را جدای از اثبات ذات او می‌یابیم و شهود می‌کنیم. در متکلمین اصلا کسی را نداریم که این را گفته باشد. خلاف ضروریات است که ذات خدا را بلاواسطه بیابیم. چنین چیزی معقول نیست. اجماع و ضرورت تشیع بر این است و دلیل عقلی هم در کنارش است.

فرمودید، دلیل ما این است که خودمان وجدان می‌کنیم. باور کنید که چنین چیزی را وجدان نمی‌کنید. یکی از آقایانی که چندین سال بر اساس این حرفها کلاس رفته بود و این حرفها را شنیده بود پیش من آمد و گفت حاج آقا، شما بیست دقیقه برای من صحبت کردید، من فهمیدم توحید یعنی چه. در حالی که هفت سال است من کلاس‌های اینها می‌روم. همه اش هم می‌گویند وجدان و وجدان! هنگام اقامه نماز که یکی از نمازگزاران اشکی می‌ریخت برخی می‌گویند او وجدان کرد و به رفیقشان می‌گویند تو وجدان کردی، می‌گوید نه به جان خودم. وجدان چیست؟ چه چیزی را ما وجدان می‌کنیم؟ کی و چی را وجدان می‌کنید؟ در حالی که اگر دقت شود در نماز هم می‌گویید آن خالقی که آفریننده من است نسبت به من رحیم است و رحمان. من از تفکر در آثارش فهمیدم که او رحمان و رحیم و خالق من است. آیا من

میلانی: امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «لم یکن الی اثبات الصانع طریق الا بالعقل» برای خداشناسی ما دو راه نداریم که بگوییم آقا، شما از راه عقلی رفتید که رفتید ولی ما خدا را شهود کردیم. خودش را وجدان کردیم. خودش را یافتیم.نه؛ فقط طریق عقلی است. چرا؟ دلیل می‌آورند: «لانه لا یحس فیدرکه العیان او شیء من الحواس» به خاطر اینکه خدا اصلا محسوس نیست که بخواهید با شهود عیانی و بالمعاینه خدا را ببینید یا با یکی از حواس. کشف و شهود در ذات خدا راهی ندارد. ما روایات و ادله زیادی در اینجا داریم مثل «لیس برب من طرح تحت البلاغ» آنکه بتوانی بهش برسی، اصلا خدا نیست.

در حال نماز خودش را شهود می‌کنم؟ وجدان چیست و کجاست؟ چنین وجدانی وجود ندارد. لذا خود این آقایان هم وقتی می‌خواهند مثال بزنند مثال می‌زنند که ما تشنگی را در خودمان احساس می‌کنیم و یا مثل همین مثالی که خودتان در باره آتش زدید. ما می‌گوییم، در هیچ زمانی خدا را مانند تشنگی یا آتش احساس نمی‌کنیم. اصلاً خدا محسوس نیست. شما می‌گویید خدا کیف ندارد. من هم می‌گویم که خدا کیف ندارد ولی این چیزی که شما می‌گویید، یعنی اینکه خدا کیف دارد! کما این که در آن روایتی که حضرت طرق معرفت را چهار نوع بیان فرمودند حضرت نفرمودند اگر بخواهی در مورد خداوند از غیر راه اثبات وجودش راهی به او پیدا کنی بلا کیف خدا را پیدایش می‌کنی! اگر راه پنجمی وجود می‌داشت بیان این حدیث لغو می‌شد.

ایشان فرمودند، «شما گفتید که در عالم ذر، معرفه الله برای انبیا بلاواسطه بوده است در حالی که خودتان می‌گویید معرفه الله بلاواسطه محال است». مثل اینکه اصلاً محل نزاع مشخص نیست؛ من در یک جلسه باید کاملاً توضیح دهم که محل نزاع چیست؟ ما که می‌گوییم واسطه نداشتن محال است این معنی را می‌گوییم که همان طور که، شما گرما و سرما و حرارت را بدون واسطه احساس می‌کنید، بخواهید خدا را هم بدون واسطه احساس کنید. این محال است. برای پیغمبر و امام زمان هم محال است. در عالم ذر هم محال است. این مطلب مانند کسی است که گفت: رجل رأی ربه فی منامه! حضرت فرمودند «ذلک رجل لا دین له ان الله لا یری فی الدنیا و لا فی الاخره و لا فی النوم ولا فی الیقظة» اصلاً ذات خدا دیده نمی‌شود. اینکه بگویی در جایی دیدم یعنی چه؟ پس این که ما گفتیم در عالم ذر انبیا برای ما واسطه بودند ولی خودشان خدا را بی واسطه شناختند، یعنی خداوند متعال معرفت عقلی و شیء بخلاف الاشیاء بودن خود را مستقیما به ما یاد نداد بلکه به پیغمبر یاد داد و پیغمبر و اهل بیت علیهم السلام واسطه در این تعریف شدند، هم برای ملائکه و هم انسانها و هم سایر موجودات.

میلانی: ما می‌گوییم چطور معقول است؛ شما می‌گویید خدا خودش این کار را کرده است. مگر ما از فاعلش سئوال کردیم؟ مثل این است که من بگویم دو دو تا شش تا غلط است و یا مثلث نمی‌شود مربع باشد. بگویید خدا خودش کشیده است!

این را مفصل باید توضیح دهم که بحث ما با تمام این آقایان این نیست که معرفت در عالم ذر بوده یا جای دیگر. بحث در موطن نیست. بحث در سنخ معرفت است. بحث در این است که خدا بدون استدلال عقلی (استدلال از مخلوق به خالق)، در هیچ عالمی پیدا نمی‌شود. چون لازمه اش ترکب ذات خدا و محدود بودن و ملموس بودنش است. بحث در این است؛ نه اینکه ما از عالم ذر غافل باشیم. علما و فقها و متکلمان از عالم ذر غفلت نداشتند. سنخ معرفت خداوند در عالم ذر هم همین معرفت عقلی و استدلالی بوده است در آنجا هم خداوند می‌فرماید: «ارسل الیهم رسولا؛ هذا نذیر من النذر الاولی» چنانکه آیات می‌گوید، اهل بیت مطلقاً و در همه عوالم واسطه فیضند. حتی معرفه الله عقلی و برهانی و به معنای شیء بخلاف الاشیاء را هم ما و ملائکه و سایر موجودات از طریق اهل بیت علیهم السلام یاد گرفتیم.

بعد در مورد «جاء ربک و الملائکه صفا صفا» فرمودید که باید قرینه داشته باشیم تا حمل بر مجاز کنیم. این توضیح واضحات است. ما می‌گوییم، چون رؤیت خدا، و شهود و یافتن خدا بدون واسطه استدلال عقلی بر ذات احدیت و از هر راه دیگری مثل معاینه و وجدان، محال است؛ چه این که در این صورت باید خدا جسم باشد و یا جزئی از حالات وجودی من باشد و راه دیگری غیر از این ندارد. پس قرینه ای وجود دارد که مقصود از این ایات و روایات چیز دیگری است. همه این روایات را علمای ما دیدند و تأویل کردند، چون قرائنش برای آنها واضح بوده است. شما می‌گویید، روایات ما خیلی زیاد است. زیاد بودن که قرینه نیست. زیاد یا کم بودن ربطی به دلالت ندارد. آیات قرآنی که موهم جبر و تشبیه هم هست خیلی زیاد است. مهم این است که استدلال عقلی بر خلاف ظاهر آن وجود داشته باشد.

سپس فرمودید که «حضرت امیر می‌فرمایند "ما کنت اعبد ربا لم اره..." در این مرتبه که حضرت از آن سخن می‌فرمایند آن تحیری که در معرفت عقلی هست از بین می‌رود!» بحث ما همین است. پس بنا به نظر شما ما دو راه برای خداشناسی داریم. مثلا ما اینجا نشسته ایم امام صادق علیه السلام به ما می‌فرمایند، کافر و مشرک نباش بدان که تو خالقی داری، شیء بخلاف الاشیاء. رحیم است و ودود است و کریم است و مجیب است و در اضطرار تو را راهنمایی می‌کند. من یک تحیری در ذات خدا دارم و هر چه می‌گویم ذات خدا چیست، می‌گوید اصلا از کیفیتش سئوال نکن. مگر وقتی من دعا می‌خوانم، یک کمی از تحیر در کیفیت ذات خدا درمی آیم؟ محال است چه در دعا و چه در نماز و چه در حج و ... تحیر در ذات خدا کم شود. تحیر در ذات خدا سر جای خودش هست. البته قرب به معنای یافتن الطاف خداوند و از حالت غفلت بیرون بیاییم و یاد خداوند در قلوبمان زنده شود، و به تعبیر آن روایت، به حقایق ایمان، توجه به خداوند پیدا کنیم و حالمان عوض شود، مساله دیگری است ولی اینکه تحیر در ذات خدا از بین برود اصلا چنین نیست، سبحان الله.

بحث در همین است. لذا تمام کسانی که قائل به معرفت فطری هستند، تحیر را مطلقاً نابود می‌دانند. من حرف‌های آنها را می‌آورم. آنها می‌گویند، معرفت فطری یعنی خود خدا در من هست و من با او هستم و او را وجدان می‌کنم. من خودش را پیدا کرده ام. اصلا تحیر چیست؟ اینجا علم حضوری است و در علم حضوری تحیر

www.ebnearabi.com

معنا ندارد. تحیر مال علم حصولی است. لذا کسانی که مبانی اینها را خوب فهمیده اند، مطلقا معرفت را دو سنخ می‌دانند. اینکه شما می‌فرمایید: (ما هم می‌گوییم تا اینجا معرفت عقلی است و از این به بعد معرفت فطری) اصلاً این دو سنخ قابل جمع نیستند. کسانی که این حرف‌ها را خوب فهمیده اند، تصریح کرده‌اند که معرفت استدلالی و عقلی ارزشی ندارد و خدای واقعی را نشان نمی‌دهد. سپس می‌گویند، در معرفت فطری هم چون معرفت از طریق شهود و وجدان است و واسطه ای در کار نیست، پس تحیر معنا ندارد. ولی حضرت عالی در کتابتان این دو را با هم جمع کرده اید. یک جا اشکال می‌کنید و می‌گویید البته معرفت عقلی ابهاماتی دارد. خدای شخصی را نشان نمی‌دهد ولی یک چیزی را اثبات می‌کند. اگر اثبات می‌کند، یا صد در صد اثبات می‌کند و یا نمی‌کند اگر صد در صد اثبات می‌کند خوب اگر به وسیله معرفت فطری هر قدر هم که خدا را بشناسی از صد در صدِ بالاتر نمی‌رود. اگر خدای شخصی را اثبات نمی‌کند، پس اصلاً خدا را اثبات نکرده است همانطور که در مثال هایتان هم می‌گویید. (البته خود شما به این صراحت نگفته اید) می‌گویید وقتی ما می‌فهمیم که این ساختمان مهندسی دارد. من که مهندس آن را نمی‌شناسم که زن بود یا مرد. جوان بود یا پیر؛ ولی وقتی با خود مهندس مواجه می‌شوم شخص او را می‌شناسم! مگر خدا مثل مهندس است، و یا این که جسم است؟! مضافا بر این که در معرفت عقلی و استدلالی اصلا ابهامی نیست زیرا خدای شخصی خارجی را ثابت می‌کند چه این که مهندس نظیر و شبیه دارد لذا وقتی با دیدن ساختمان پی به مهندس ببرم معرفت کامل او برایم حاصل نمی‌شود، ولی خداوند شیئی است که نه جزء دارد و نه کل دارد و نه زمان دارد و نه مکان دارد و شیء بخلاف الاشیاء است لذا نمی‌تواند دو تا باشد و شبیه و نظیر داشتن برای او ذاتا محال است لذا این سنخ معرفت خدای شخصی را به ما نشان می‌دهد.

اما روایت سفینه را که فرمودید، روایت سفینه نه سند دارد و نه دلالت. ما روایت سفینه را قبول نداریم و مدرکی ندارد. این همه آیات و روایاتی که صریح در این مطالب هستند و در اصول کافی و محاسن برقی و توحید صدوق را کنار بگذارید و به یک روایتی که در تفسیر امام حسن عسکری آمده است که علمای ما عموماً آن کتاب را معتبر نمی‌دانند، استناد کنید، منطقی نیست. مضافاً اینکه حضرت فرمودند «آن را که می‌یابی»، [آیا در آن جا قلبت به این تعلق گرفت که شیئی از اشیاء قادر است تو را از گرفتاریت نجات بخشد] بله معنایش این است که آن را که در وجود خودت می‌یابی اما او را از یک طریق عقلی شناخته ای و می‌یابی. همان را که از طریق عقلی قبول داری. به استناد چی؟ به استناد اینکه در عالم ذر، پیغمبر و امامان از طریق استدلال عقلی، خدا را به تو یی که توی کشتی می‌نشینی معرفی کردند و این یقین و معرفت در وجود تو هست. وقتی هم که یادت می‌رود اما باز در حالت باساء و ضراء او را به یاد می‌اوری و در کشتی به همان استناد می‌کنی. در کجای روایت آمده که این یک سنخ جدیدی غیر از سنخ معرفت عقلی است؟ اکثر روایاتی را که این آقایان به آن استدلال می‌کنند از جمله همین روایت و چند تای دیگری را که من می‌آورم و مبنای حرف‌های اینهاست، روایاتی مجعول است. نه اینکه احتمال جعل بدهیم. واقعا مجعول است. مثل دنباله دعای عرفه که خود ایشان در کتابشان آورده اند. متی غبت، متی بعدت.... اینها همان چیزهایی است که صوفیه درست کردند. وقتی هم که می‌خواهند عقایدشان را دلیل مبنایی برایش پیدا کنند، از همان دلایلی استفاده می‌کنند که صریحاً برای صوفیه بوده است و بر عقاید آنها منطبق است و با عقاید شیعه جور در نمی‌آید. یا حدیث «لیس العلم بکثرة التعلم بل هو نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» اینها روایاتی است که در متون ما نیست. اینها هفتصد سال بعد از اسلام پیدا شده است. کی پیدا کرده؟ یک بصری که وجود خارجی نداشته است. اینها برای اثبات مدعای باطل خود از چیزهایی استفاده می‌کنند که متاسفانه خودش محل اشکال است.

> **میلانی: شما در کتاب هایتان فرمودید، استدلال عقلی تحیر می‌آورد. ما باید از این تحیر رد شویم! من چطور می‌خواهم از تحیر در ذات خدا رد شوم؟ این گفته شما که معرفت قلبی و شهودی تحیر ما را در ذات خدا از بین می‌برد، خلاف قاعده و خلاف ضرورت عقل و شرع است. ما همیشه در ذات احدیت متحیِر هستیم ازلاً و ابداً، ابتدائاً و انتهائاً. ما فقط خدا را عقلا اثبات می‌کنیم: «کمال معرفته التصدیق به».**

اما این که گفتید: (تحیر هست ما هم همین را گفتیم همیشه تحیر هست) باید عرض کنم که یکی از اختلافات ما با شما این است که شما می‌خواهید تحیر را از بین ببرید و لو یک درصد باشد. این غلط است. شما می‌گویید مقداری از تحیر باید از بین برود. در حالی که کسی که در ذات خودش شیء را می‌یابد ـ که بر اساس مبانی شماست ـ، پس اینکه کمی از تحیر از بین برود یعنی چه؟ بلکه تحیر باید کلا از بین رفته باشد. لذا بزرگان این مکتب هم همه شان می‌گویند تحیر در اینجا مطلقا از بین می‌رود و موضوعیت ندارد. فرمودید من نگفتم طریق استدلال عقلی ابهام دارد و به درد نمی‌خورد. شما می‌گویید خداشناسی عقلی، کلی و مفهومی است. این را شما در کتاب هایتان بارها تکرار کرده اید. من عبارت‌های شما را می‌آورم. البته می‌گویید، در مقام اثبات به درد می‌خورد. از یک طرف می‌گویید خدا شناسی عقلی کلی و مفهومی است و خدای واقعی را نشان نمی‌دهد، ولی در جای دیگر می‌گویید خدا را اثبات می‌کند. این که تناقض است، لذا عرض کردم کسانی که بزرگان این مکتبند همه شان تصریح کرده‌اند که معرفت عقلی اصلا به

درد نمی‌خورد و معرفت تصوری و تصدیقی مشکل دارد کفر و الحاد و زندقه است! وقتی ما با فلاسفه بحث می‌کنیم، دو قسم هستند. یک قسم آنها صریحاً حرف‌های وحدت وجودی را می‌زنند و به ان تصریح می‌کنند که با آنها راحت بحث می‌کنیم. یک قسم هم می‌گویند وحدت وجود خیلی خوب است ولی خدا همه چیز را خلق کرده است! من می‌گویم اگر مبانی حرف‌های فلاسفه را درست گرفته ای، پس به دنبالش هم باید بگویی که خدا چیزی را خلق نکرده است. کارهای حضرت عالی هم همین طور است. در همین کتاب، در یک جا آنچنان از معرفت عقلی دفاع کردید که نه ابهامی در آن است و نه خدای کلی و مفهومی درست کرده است و کاملا هم درست است. ولی در جایی دیگر که می‌خواهید معرفت فطری را بیان کنید، این اشکالات را می‌کنید که نه، این معرفت عقلی ابهام دارد و این خداشناسی کلی و مفهومی است و نتیجه اش خداشناسی اثباتی است و خداشناسی اثباتی مال فلسفه یونان است. چرا عقاید متکلمین را به فلاسفه یونان نسبت می‌دهید و به اسم ایشان رد می‌کنید؟

برنجکار: از حضرت امیر علیه السلام روایت دیگری را نیز نقل کردند که «لم یکن طریق الی اثبات الصانع الا العقل» ما هم قبول داریم و صد در صد روشن است که برای اثبات خدا عقل لازم است اما معرفت قلبی که خدا را اثبات نمی‌کند و خارج از بحث اثبات است. و بعد فرمودند که با عقل فقط می‌توانیم خدا را اثبات کنیم و نمی‌توانیم شهود کنیم. این هم روشن است. با قوای بشری ما نمی‌توانیم شهود کنیم مگر خود خدا این را به ما بدهد.

نکته ای که فرمودید فعل خدا کیف ندارد. یعنی چه؟ شما فکر کردید فعل خدا کیف ندارد، یعنی خدا اگر خودش را ساندویچ کرد و داد من خوردم، این کیفیت ندارد؟ این که کیفیت دار است. فعل خدا کیف ندارد یعنی اینکه فعل ما کیفیت دارد، قیام و قعود من کیفیت دارد، فعل خدا کیفیت ندارد. به این معنی که خدا وقتی چیزی را خلق می‌کند، نگویید خدا چه کار کرد؟ از توی این جیبش در آورد یا از توی آن جیبش درآورد. مثل فنر باز شد یا با قوس صعود و نزول آمد. نه. «انما امره ان یقول لشیء کن فیکون» فعل خدا کیف ندارد یعنی این. نه اینکه من خود خدا را دیدم و مخاطبه و معاینه کردم، مثل دکتری که معاینه می‌کند! ذات خدا را معاینه می‌کند یعنی چه؟ این بزرگواران کیف نداشتن را هم غلط معنا می‌کنند. شما با یک روایت می‌خواهید همه اصول اعتقادات را تخریب کنید؟ یک روایت داریم که می‌گوید «فعل الله لا کیف له» که معنای خیلی قشنگی دارد. بر فرض هم که معنایش منتهی به این استنباط می‌شد، همه ادله را به خاطر این یک روایت کنار می‌گذارید؟

برنجکار: من فکر می‌کنم در هر مناظره ای، وقتی ما در اول بحث توافقی کردیم، از نظر اخلاقی باید به توافقمان پایبند باشیم. اول راجع به وقت توافق کرده بودیم. مطلب دیگری که ما بر آن توافق کرده بودیم این بود که فقط و فقط از عرایض و کتاب‌های بنده نقل کنید. ایشان برای اینکه حرف خود را اثبات کنند، حرف‌های دیگران را هم قاطی حرف‌های ما کردند که دیگران هم این را گفتند و حتی انگیزه یابی هم کردند. یعنی حرف‌های دیگران را که قرار بود نیاورند و فقط ادعای بنده و کتاب‌های بنده مورد بحث باشد، دیدیم که گفته‌های دیگران و حتی انگیزه‌های آنان را هم گفتند.

به هر حال من شروع می‌کنم. باز هم ایشان در این قسمت همان ادعاها را تکرار کردند و فقط گفتند صد تا دلیل و قرینه آوردم، اما نه یک دلیل آوردند و نه یک قرینه. گفتند ما دلایل زیادی آوردیم که مثلث مربع نمی‌شود. دلایل زیادی آوردیم که خدا ساندویچ نمی‌شود و شما یک دلیل هم نیاوردید. یعنی اصلاً نیازی به دلیل آوردن ندارد. اینکه مربع مثلث نمی‌شود بدیهی است. صحبت ما این است که، اینکه خدا خودش را معرفی کند، کجایش محال است؟ شما ادعای قبلی را به عنوان دلیل تکرار کردید. گفتید چون جسم دیده می‌شود. بحث ما دیدن با چشم نیست. بله، جسم فقط با چشم دیده می‌شود. اما ما که اول گفتیم، منظور از رؤیت، رؤیت قلبی است. شما اثبات نکردید و یک دلیل هم نیاوردید. ادعا را چند بار تکرار کردید. من فکر می‌کنم اگر کسی هزار بار هم ادعای خودش را تکرار کند، مجموعش یک دلیل هم نمی‌شود مثل اینکه هزار تا صفر را کنار هم بگذارید که هیچ است. بله ما قبول داریم مثلث مربع نمی‌شود. اما قبول نداریم که ما اگر معرفت قلبی داشته باشیم مثل این است که مثلث مربع می‌شود. چرا؟ این که فقط و فقط شناخت قلبی مختص محسوسات است. این را ما قبول نداریم. شناخت قلبی ربطی به محسوسات ندارد. شناخت قلبی در مورد محسوسات نیست. اصلاً ما به محسوسات شناخت قلبی نداریم. شناخت قلبی نوع دیگری از معرفت است. ما به محسوسات شناخت حسی داریم. فرمودید معرفت قلبی هم اثبات خداست. چرا، چون به طریق اولی آن را دارد. اینکه اگر کسی به طریق اولی خدا را شهود کند پس لابد خدا را اثبات کرده و او را قبول دارد که حرف نشد.

اینجا دو بحث است. یک موقع ما می‌گوییم، چون این فعل وجود دارد پس خدا هست. خدا را از طریق مخلوق اثبات می‌کنیم. وقتی ما می‌گوییم اثبات، یعنی این. من در اول بحث هم در ادعا این را توضیح دادم. اثبات یعنی اینکه شما چیزی را با چیز دیگری اثبات می‌کنید. هیچ وقت شما وقتی این فرش را می‌بینید نمی‌گویید این را اثبات کردم. این غلط است. می‌گویید من فرش را دیدم. اما وقتی از مطلب دیگری پی می‌بریم که لابد در آن اتاق فرشی هست. می‌گوییم من فرش را از این راه اثبات کردم. بنابراین معنای اثبات روشن است. ما باید مفاهیم را درست به کار ببریم. ما هیچ

وقـت چیزی را که با حس می‌بینیم، مثلا وقتی ما آتش را می‌بینیم نمی‌گوییم آتش را اثبات کردم، میگویم من آتش را دیدم. اما وقتی دود را می‌بینیم و می گوییم لابد آتشـی هست، می‌گوییم آتش را با دود اثبات کردم. این روشن است. خواهش می‌کنم مفاهیم را جابجا نکنید. مطالبی را که فرمودید، کسـی خدمت امام آمد و گفت خدا خودش را به من نشـان بدهد و حضرت فرمودند نمی‌شود. تمام این روایات راجع به رؤیت حسـی اسـت. این مطلب در بین اهل سنت مطرح بود. در روایات هم فراوان آمده اسـت که می‌آمدند و از ائمه می‌پرسـیدند؛ ائمه هم می‌گفتند محال اسـت که خداوند با چشـم دیده شـود. در قرآن هم آمده اسـت و نیازی بـه روایت هم نداریم «لن ترانی یا موسـی». اتفاقاً بسیاری از علما به خاطر اینکه همین سـوء برداشتی که ایشـان کردند که تا رؤیت می گوییم ذهنشان به سمت رؤیت حسی می‌رود، وارد این بحث نشدند. مثل شیخ صدوق تصریـح می‌کند کـه روایات فراوانی در مورد رؤیت هسـت. من از خوف اینکه عده ای تصور کنند و به تشبیه برسند و فکر کنند رؤیت حسی است، نمی‌آورم. به خاطر همین افرادی که تا می‌گفتی رؤیت، فوراً می‌گفتند پس منظور این اسـت که خدا دیده می‌شـود. نخیر. اصلاً منظور آن رؤیت نیسـت. این یک معرفت قلبی اسـت که خدا خودش را مستقیماً معرفی کرده است.

شـما فرمودید فلاسـفه و عرفا این حـرف را می‌زنند. اتفاقاً نه فلاسـفه می‌تواننـد صحبت از رؤیـت کنند، یک فیلسـوف بما هو فیلسوف، نه عارف، چرا؟ چون فلسفه با عقل به سراغ حقایق می‌رود. خودشـان هم در تعریف عقل گفته اند، عقـل مفاهیم کلی را درک می‌کند. در مورد خدا هم فلاسفه می‌گویند، ما مفهوم واجب الوجود را تصور می‌کنیم و بعد با برهان وجوب و امکان، اثبات می‌کنیم که این مفهوم در خارج مصداق دارد. بعد برهان توحید می‌آورند و اثبات می‌کنند که این مصداق یکی است. فلسفه با مفاهیم سر و کار دارد. فلسـفه نمی‌تواند صحبت از رؤیت کند. نمی‌تواند صحبت از شـهود واقعیت کند. با عقل که نمی‌شـود شهود واقعیت کرد. ابزار فیلسوف عقل اسـت، بخصوص با توجه به تعریفـی که آنها از عقل دارند و می‌گوینـد عقل قوه مدرک کلیات اسـت. بنابراین خدا را هم تحت مفهوم کلی واجب الوجود، تحت مفهوم کلی عالم، تحت مفهوم کلی قـادر و الی آخر تصور می‌کنند و اثبات می‌کنند که در خارج مصداق دارد. بنابراین معرفت قلبی مختص اهل بیت است و غیر اهل بیت احدی این را نگفته است.

امـا عرفا. عرفا هـم تصریح کرده‌اند به اینکـه مقام ذات، مقام لا بشـرط مقسمی اسـت، مقام هویت غیبی که از او تعبیر به ذات می‌کنند، شـناخته نمی‌شود. ما از مرحله تجلی به بعد را می‌شناسیم. بگذریم از اینکه آنها بر اسـاس مبنای وحدت وجود، می‌گویند ذات در عالم تجلی کرده اسـت. مبنای آنها را کنار بگذاریم. ولی در مقام بحـث از خـدا می‌گویند، خدا یـک مرحله ذات و تجلیات دارد. ما تجلیات را می‌بینیم. در مورد ذات عنقا نصیب کس نشود دام باز گیر. لا اسـم له و لا رسم له. دست عارفان از آن کوتاه است. بگذریم از اینکه آنها بر اساس وحدت وجود می‌گویند، هر شیئی خداست. چون وجود یکی بیشتر نیست، آن بحث دیگری است.

بنابرایـن رؤیـت قلبی خدا یکـی از آموزه‌هـای مختص اهل بیت اسـت و این طور هم نیسـت که ما این را از روایت سـفینه به دسـت آورده باشیم. روایاتی که من نقل کردم اکثراً از اصول کافی و محاسـن و توحیـد صدوق بـود. فقط یکی از آنها از تفسـیر امام عسکری علیه السلام بود. این روایات متواتر است. شما می‌فرمایید، در این مورد آقایان! روایاتی را می‌آورند که مال صوفیه است و سند نـدارد. مرحوم آقا بـزرگ در کتاب الذریعه نقـل می‌کند که علامه امینی کتابی نوشته است و ۱۳۰ روایت عالم ذر را که در آن معرفت فطری بیان شـده است، بررسی سندی کرده و اثبات کرده است که چهل تا از آنها صحیح اصطلاحی اسـت. یعنی کلیه سلسـله سـند، عدل امامی اسـت. من خودم در مؤسسه ای ۱۰۰ تا از این روایاتی را که ایشان می‌گوید صوفیه نقل کردند و سند ندارد بررسی سندی کردم. معلوم شـد کـه ۳۴ تای آنهـا صحیح اسـت. یعنی چی کـه اینها را صوفیـه نقل کرده اند. کلینی صوفی است؟ صدوق صوفـی اسـت؟ برقـی صوفی اسـت؟ عیاشـی صوفی است؟ علامه مجلسـی صوفی است؟ شـیخ صدوق که در اعتقادات، روایـات عالـم ذر را بیان کرده صوفی اسـت؟ اینجوری بحث نکنید. اینها خلاف تقوا و اصول است. شـما نظریه را نقد کنید. دلیل ارائه بدهیـد. این روایات در همـه کتـب معتبر مـا، در کتب اربعه، کتب شـیخ صدوق و علامه هم آمده اسـت. حدود یک سـوم ایـن روایات صحیح اسـت. هم بر اساس بررسی سـندی که علامه امینی کرده است از ۱۳۰ تا ۴۰ تای آن و هم بر اسـاس بررسـی ای که خود بنده کردم از ۱۰۰ تا ۳۴ تا. یک سـوم این روایات صحیح است. اصلا در بحث تواتر که به سـند نگاه نمی‌شـود. من در کتاب مبانی خداشناسی و معرفـت فطری حدود ۲۰۰ روایت را فقط از بحار الانوار آدرس داده ام. اکثر اینها هم در کتب اربعه و در کتب معتبر امامیه آمده اسـت. اصلاً عقل صوفیه نمی‌رسـد که این حرف‌هـا را بزنند. اینها معارف برتر اسـت. ائمه هم اینها را بـرای افراد خاص گفته اند. به ابوبصیر و زراره گفتند. اگر خوف این نبود که عده ای سـوء برداشـت کنند، ایـن روایات از ۲۰۰ و ۳۰۰ به چند هزار می‌رسـید. چنانکه در آیات متعددی بر اسـاس تفسیر روایات به آن اشـاره شده است. چنانکه علمای بزرگ هم گفتند که ما اینها را نمی‌آوریم و تازه اینقدر آورده

برنجـکار: اگـر بگوییم خـدا خـودش را معرفی کـرده، هیچ منـع عقلی وجود نـدارد. به اجتماع نقیضین هم نمی‌رسـیم. فعـل خـدا هـم کیفیت نـدارد و مـا آن کیفیت را هم نمی‌دانیـم. فقط اثر آن را می‌بینیم. اثـر آن هم این است که خدا را وجدان می‌کنیم و بدون اینکه به افعال خدا توجه کنیم، شناختی داریم.

اند. گفتند از خوف اینکه سوء برداشت نشود. اگر بخواهیم اینطور برخورد کنیم چیزی از معارف اهل بیت نمی‌ماند.

بعد فرمودند من وجدان نمی‌کنم. خب شما را به خیر و ما را به سلامت. فرمودید شما هم وجدان نمی‌کنید. معلوم می‌شود شما با وجود من متحدید و به من علم حضوری دارید و می‌یابید که من وجدان نمی‌کنم. اگر بخواهیم اینجور بحث کنیم، من هم می‌گویم شما هم وجدان می‌کنید. شما می‌گویید من وجدان نمی‌کنم، من هم می‌گویم شما وجدان می‌کنید. این که بحث نشد. شما می‌گویید ما در نماز استدلال می‌کنیم. بسیار خوب. ما اینجا صحبت می‌کنیم که مردم بخوانند و قضاوت کنند. ما که نباید وسط بحث قضاوت کنیم. ما از مردم می‌خواهیم وقتی دعای کمیل می‌خوانند، وقتی دعای ندبه می‌خوانند، وقتی دعای مشلول و جوشن کبیر و ابوحمزه ثمالی می‌خوانند، وقتی نماز می‌خوانند، به خودشان مراجعه کنند ببینند، آن موقع استدلال می‌کنند یا اینکه واقعاً خدا را می‌یابند.

برنجکار: این که فرمودند من گفته ام معرفت عقلی ابهام دارد و به درد نمی‌خورد، من چنین چیزی را نگفته ام. من گفته ام معرفت عقلی وجود خدا را اثبات می‌کند. معرفت به خدا نیست. اثبات خداست. شما هم که قبول دارید، عقل اثبات وجود خدا را می‌کند و از حضرت امیر هم نقل کردید که از آن چهار قسم معرفت هم که مربوط به معرفت عقلی است، فقط حضرت فرمود اثبات وجود خدا. ما هم همین را گفتیم. نگفتیم این به درد نمی‌خورد.

فرمودند، معلوم است که ما متوجه موضوع نشدیم. به نظر من، ما وسط دعوا نرخ تعیین نکنیم و بگذاریم خواننده‌ها بگویند کی متوجه هست و کی متوجه نیست. ما ادعا و دلیلمان را بگوییم . بحث هایی مثل اینها را تکرار نکنیم بهتر است و به فهم و شعور خواننده ها واگذار کنیم. اما اینکه فرمودید به پیغمبر معرفت بدون واسطه دادند، یا منظورشان این است که خداوند به پیغمبر در مورد خدا معرفتی از خودش مستقیماً داده است، یا منظور این است که به پیغمبر گفته است برو و برای بندگان از مخلوقات استدلال کن. ما هر دو حالت را می‌گوییم و نسبت نمی‌دهیم؛ چون بعضی از عبارت‌ها موهم این معنا بود و بعضی‌ها موهم معنای اول. گرچه موضوع بحث ما نظریه ایشان نیست ولی چون بیان فرمودند من عرض می‌کنم. اگر منظور شما این است که خداوند مستقیماً کاری کرد که پیغمبر او را شهود کند، که همان ادعای ما را پذیرفتید. در یک مورد هم بپذیرید، حرف ما را قبول کرده اید. اگر منظورتان این است که خداوند به پیغمبر راهنمایی کرد که او با عقل خودش از آسمان‌ها و زمین استدلال کند و خدا را اثبات کند، به این معرفت بدون واسطه نمی‌گویند. نمی‌گویند به پیغمبر معرفت بدون واسطه دادند. شما در اینجا لفظ خوبی را به کار نبردید. بهتر بود این توضیح را می‌دادید که خداوند اول به پیامبر تعلیم داد که چگونه به آسمان‌ها و زمین استدلال کند و خدا را اثبات کند. پیامبران هم به ما یاد دادند. این حرف درستی است و اشکالی هم ندارد. این حرف در جای خودش درست است و ربطی هم به بحث معرفت فطری ندارد. همانطور که ما معرفت فطری را بیان می‌کنیم، معرفت عقلی را هم قبول داریم. آن را هم معتبر می‌دانیم و اینطور نیست که بگوییم آن معرفت بی خود است. فرمودید که شما گفتید این معرفت چون مفهومی است بی خود است. گفتید این اثبات وجود خداست. مگر اثبات وجود خدا چیز کمی است؟ نه. اتفاقاً معرفت عقلی خیلی ارزشمند است و اثبات وجود خدا هم در جای خودش محترم است اما اصلاً با معرفت قلبی قابل مقایسه نیست.

اما اینکه شما می‌گویید فعل خدا کیفیت ندارد و بحث تحیر را مطرح کردید، وقتی شما علم حضوری به خدا پیدا کردید، یعنی با خدا متحد شدید. وقتی با خدا متحد شدید، تحیر هم از بین می‌رود. آنهایی هم که این را گفتند، منظورشان این بود. بنابراین هیچ ابایی نداشته باشید که بگویید تحیر از بین می‌رود. من فکر می‌کنم مسئله اصلی همین جاست. شما هنوز هم که هنوز است و علیرغم اینکه می‌گویید من مخالف فلسفه هستم، بر اساس مفاهیم فلسفی فکر می‌کنید. لذا وقتی ما می‌گوییم خدا را شهود می‌کنیم، این را می‌برید و در دستگاه فلسفه معنا می‌کنید و می‌گویید علم حضوری یعنی اتحاد عالم و معلوم. البته آنها در تعریف می‌گویند که علم حضوری یعنی بدون واسطه. اما وقتی در مورد انسان توضیح می‌دهند، می‌گویند انسان فقط به خودش و حالات خودش علم حضوری دارد. به خارج از خودش علم حضوری ندارد. لذا وقتی شما به روایات مراجعه می‌کنید و می‌بینید صحبت از شهود و معاینه و رؤیت است، می‌گویید که اینجا منظور اتحاد است، در حالی که در روایاتی دیگر گفته شده است که اتحاد محال است و از جوهریت خدا چیزی در ما نیست و تباین بین خالق و مخلوق است. پس ما باید اینها را حمل بر مجاز کنیم.

چرا شما این همه آیات و روایات را حمل بر مجاز می‌کنید؟ چون مفاهیم روایی را بر اساس مفاهیم فلسفی می‌فهمید. یعنی شما حاضر نیستید بگویید علم حضوری دو جور است. یک وقت اتحادی است و یک وقت هم غیر اتحادی. ما در همه کتاب هایمان تصریح کردیم که اینجا اتحاد نیست بلکه تباین خالق و مخلوق است. خدا خودش را معرفی می‌کند و ما هم نمی‌دانیم چگونه این کار را می‌کند. فعل خدا هم کیف ندارد. اگر روایت هم نمی‌گفت، عقلاً کیف ندارد. یک روایت هم نیست. روایات متعددی است. اگر یک روایت هم بود قبول می‌کردیم. اگر هیچ روایتی هم نبود قبول داشتیم. چون مطلب عقلی است. فعل خدا کیف ندارد. چرا؟ چون کیف مال مخلوقات است. مال این طرف قضیه است نه آن طرف که به خدا مربوط است. البته مخلوق کیف دارد. ما یک وقت

می‌گوییم فعل به لحاظ خدا و یک وقت هم فعل به لحاظ مخلوق می‌گوییم. این فعل کیف دارد اما آن اولی کیف ندارد. عقلاً هم ندارد. اگر شما هزار سال هم فکر کنید کیفی نمی‌توانید برای آن پیدا کنید. بنابر این حرف ما این است که این، یک معرفت متعالی است و در معارف اهل بیت بیان شده است و این را بر اساس مفاهیم فلسفی نباید فهمید. بر اساس علم حضوری که فلاسفه گفته‌اند نباید فهمید. در نتیجه نباید آن را محال دانست و نباید آن را حمل بر مجاز کرد. این یک معرفت جدایی است که در جای خودش ارزشمند است.

در مورد روایت سفینه هم عرض کردم که آن یک روایت بود، روایات متواتر در کتب معتبر هست. شما اگر این روایت را قبول ندارید هزاران روایت مشابه این را داریم. از نظر سند هم عرض کردم، این روایاتی که ما در ابتدای صحبتمان بیان کردیم، همه اش در کتب معتبر است و اگر بگوییم ۱۰۰ تا روایت داریم، یک سوم اینها یعنی ۳۴ تای آنها سندش صحیح است. اینکه گفتید تحیر بر اساس اتحاد است، منظور ما این نیست. این معرفت دیگری است که خدا به ما داده است. اثبات وجود هم در جای خودش ارزشمند است اما اثبات وجود ربطی به معرفت ندارد. ما یک وقت می‌گوییم چیزی را دیدم. یک وقت هم می‌گوییم از راهی اثبات کردم. اینها دو مقوله جداست. راجع به اثبات گرایی هم که گفتم، در فلسفه یونان این مطلب مطرح شد که اگر ما از طریق استدلال‌های عقلی بتوانیم خدا را اثبات کنیم قبول می‌کنیم اما اگر نتوانستیم اثبات کنیم، رد می‌کنیم. ما گفتیم اینطور نیست. ما در معارف دینی دو جور معرفت داریم. بنابراین اگر ما نتوانستیم از طریق عقلی اثبات کنیم و از طریق قلبی به خدا رسیدیم، خدا را انکار نمی‌کنیم. عکس این هم درست است. اگر کسی از راه قلبی نرسید ولی از راه عقلی اثبات کرد، او هم خدا را قبول می‌کند. اما در یونان اینطور نیست. در یونان هیچ بحثی از معرفت قلبی مطرح نشده است. حرف ما این بود.

میلانی: ایشان فرمودند خلاف اخلاق شد، چون قرار بود شما به کلمات من اشکال کنید ولی حرفهای دیگران را پیش کشیدید. استشهاد به کلام دیگران استدلال من بود نه اشکال به ایشان. من نگفتم چرا دیگران این را گفتند، شما جواب بدهید. استدلال من بود و گفتم کما اینکه در این قصه دیگران هم این را می‌گویند و این مؤید برداشت من از مطلب است.

فرمودند ما هم می‌دانیم مثلث مربع نمی‌شود و اصلاً نیازی به دلیل ندارد ولی شما دلیل بیاورید که محال است خدا خودش را معرفی کند. سؤال: منظور از این معرفی چیست؟ اگر منظور این است که همانطور که من (طبق مثال خودتان که توضیح هم دادید) آتش را وجدان می‌کنم و بر آن استدلال نمی‌کنم، اگر این است، من چه دلیلی بیاورم چه این که وجدان کردن خداوند همان طور که آتش را وجدان می‌کنیم بدیهی البطلان است؟! ولی اگر منظور این است که چه اشکالی دارد، خدا بدون اینکه من استدلال کنم، خودش را به من معرفی کند؛ یعنی چی که معرفی کند. یعنی ذاتش را به من نشان بدهد؟ که اشکال بر می‌گردد. چطور ذات خودش را به من نشان دهد. اگر می‌گویید چه اشکالی دارد خدا خودش در دل من بیندازد که من بگویم خدا هست. اشکال این چیست؟ اشکالش این است که این معرفت ارزش ندارد. چون پشتوانه اش عقل نیست. از کجا بدانم که خدا در دل تو انداخته است و شیطان نینداخته است؟ این بحث مهمی است و باید مفصل توضیح دهم. ایشان می‌فرمایند دو راه داریم. یکی اثبات عقلی و راه دوم اینکه اگر اثبات عقلی هم نباشد، من در وجود خودم همین معرفت قلبی را بیابم. این چه اشکالی دارد؟

میلانی: اگر می‌گویید چه اشکالی دارد خدا خودش در دل من بیندازد که من بگویم خدا هست. اشکال این چیست؟ اشکالش این است که این معرفت ارزش ندارد. چون پشتوانه اش عقل نیست. از کجا بدانم که خدا در دل تو انداخته است و شیطان نینداخته است؟

اشکالش این است که این معرفت هیچ ارزش ندارد. شما از کجا می‌گویید که خدا این کار را کرده است؟ من می‌گویم احتمال دارد شیطانِ این کار را کرده باشد. اصلاً چیزی اثبات نمی‌شود. اگر قرار باشد غیر از طریقِ عقلی راهی داشته باشیم، اصلا ارزش ندارد. مثل نقاشی. وقتی عکس می‌گیریم، این عکس ارزش دارد چون واقعیت را نشان می‌دهد. نقاشی که ارزشی ندارد. اگر کسی نقاشی شتری با هفت سر اژدها کشید، این ارزشی ندارد چون نقاشی کشیده است. نقاشی که واقعیت را نشان نمی‌دهد. این بحث خیلی دقیق و مهمی است که مفصل یکی دو جلسه باید راجع به آن صحبت کرد. بعد فرمودید که شما دلیل بیاورید که اگر خدا خودش را معرفی کند اشکال دارد. شما دلیل بیاورید که اگر من خدا را ساندویچ کنم و بخورم اشکال دارد. می‌گویید آن جسم است. من می‌گویم جسم نیست، ایا بحث تمام می‌شود؟ شما خودتان می‌فهمید که جسم است. من می‌گویم خدا جوری خودش را ساندویچ کرد و به من داد و من خوردم که اصلاً جسمانیتی لازم نبود زیرا فعل الله بود و فعل الله کیف ندارد، ولی واقعاً آن را خوردم و سیر هم شدم و وجدان هم کردم. دیگر مطلب حل شد؟ این دو دو تا چهار تاست. این که مثلث مربع نمی‌شود، روشن تر از این نیست که خدا قابل وجدان و یافت نیست. شما همین را تا سی سال دیگر حل کنید، ما حرفی نداریم. محال است که حل شود.

راجع به کلام نفسی چه می‌گویید. اشعری‌ها گفتند خدا کلام نفسی دارد. علمای ما گفتند این حرف معقول نیست. در باره جسم لا کالاجسام که اشاعره گفتند چه می‌گویید؟ وقتی گفتند خدا جسم است ولو این که بگویند لا کالاجسام، حضرت فرمودند: «ویلک اما علم ان الجسم ....» شما می‌گویید من خدا را وجدان کردم ولی خدا

کیف ندارد. یعنی چه کیف ندارد. پس چطور او را وجدان کردید؟ کیفیت لازمه وجدان کردن شماست. شما می‌فرمایید در آن طرفش بحث نداریم. فعل خدا کیف ندارد، مخلوق مکیف است. ما هم از این طرف بحث داریم. می‌گوییم اگر خدا در ذات شما وجدان شد، خدا مکیف می‌شود. در اینکه ذات خدا کیف ندارد که مسلم است بحث نداریم. همه می‌دانند ذات خدا کیف ندارد، در این شکی نیست. ولی اگر قرار شد من ذات خدا را در خودم وجدان کنم، در همین طرف خدا مکیف شده است. علی ای حال شناخت خدا اگر قرار باشد وجدانی باشد به نحوی که من او را معاینه و مشاهده کنم خلاصه محسوس و مکیف و مجسم شده است.

گفتید ما گفتیم، معرفت قلبی هم به طریق اولی اثبات خداست، پس معرفت قلبی را قبول دارید. شما به استدلال و اشکال ما دقت نکردید. ما نگفتیم شما می‌گویید من پس از این که فرش را می‌بینم می‌گویم فرش را اثبات کردم ولی در این صورت، هم فرش اثبات شده و هم ملازم با جسمیت فرش است لذا کسی هم که می‌گوید خدا را شهود کردم اگر چه نمی‌گوید خدا را اثبات کردم اما به طریق اولی اثبات هم نموده است و از طریقی رفته است که ملازم با جسمانیت خداوند است. وقتی شما می‌گویید فرش را می‌بینم پس طریق اثبات فرش دو تا شد. یکی اینکه من دلیل عقلی بیاورم که فرش وجود دارد. دوم اینکه فرش را نشان بدهم. یعنی در ذات این مسئله دو طریق هست. یکی اینکه استدلال عقلی کنم و دوم اینکه مثل یک جسم جلویت بگذارم و لو بگویم من که فرش را نشان می‌دهم نمی‌خواهم فرش را اثبات کنم. پس طریق نشان دادن فرش دو تا شد. اگر طریق دوم در خدا هم باشد، از طریقی رفته اید که ملازم با جسمیت خداست. بنا بر این طریق معرفت تنها اثبات عقلی است و عنوان هم معرفت است نه اثبات.

ما در مورد خدا دو چیز نداریم، یک اثبات و دوم معرفت، لذا فرمود: «وجوده اثباته»، نگفتند حالا که اثبات شد ذاتش چیست، تحیر را از بین ببرید و شهود کنید و کسانی که گفتند پس از اثبات تحیر را از بین ببریم و خدا را شهود کنیم خدا را جسم فرض کرده اند. لذا فرمود: «کمال معرفته التصدیق به»، بالاترین مرتبه معرفت او همان اثبات اوست.

فرمودید روایاتی که نفی رویت می‌کند مربوط به رویت حسی است. و حال آن که دهها روایت است که مربوط به رویت حسی نیست و هر گونه رویت و مشاهده و معاینه و وصول را در مورد ذات خداوند نفی می‌کنند مانند: «لیس برب من طرح تحت البلاغ، کسی که قابل رسیدن باشد خدا نخواهد بود»؛ «ان الله اکبر من ان ینال، خداوند فراتر از این است که به آن رسیده شود»؛ ذاتی که جزء و کل و زمان و مکان ندارد، لا ینال (قابل رسیدن نیست) ایا اختصاص به جسم دارد؟! می‌خواهد بفرماید با چشمم، گوشم، قلبم، احساسم، ترسم، بیمم و.... با هر چه می‌خواهید بگویید، قابل وصول و نیل نیست.

فرمودید علما مانند شیخ صدوق به همین جهت که شبهه رویت حسی پیش نیاید، وارد بحث نشدند. اتفاقاً اینها وارد این جهت بحث شدند و مرحوم کلینی و صدوق هم کتاب هایشان را از همین روایاتی که خدا مطلقاً ذاتش از غیر طریق عقلی قابل وصول نیست والا جسم می‌شود، پر کرده اند.

شما فرمودید نه فلاسفه بما هو فلاسفه حق دارند این حرفها را بزنند و نه عرفا. تمام حرف هایی که شما زدید با عبارات عرفا و فلاسفه یکی است. چند تا از اینها را برایتان بخوانم؟ اینها هم می‌گویند خداشناسی مفهومی غلط است. وجود مفهوم ندارد. ما باید ذات خدا را وجدان کنیم. ما خدا را در شهود پیدا می‌کنیم و این یک معرفت برتر است و ....تمام اینها عبارات عرفاست. یکی دو تا نیست. دهها و صدها عبارت است.

در اینجا من دو سه عبارت می‌خوانم: «به عقیده افلوطین، خدا را وجود نیز نمی‌توان گفت زیرا خدا از وجود بالاتر است و در عین حال برای وصول به حق باید اشراق و شهود و سیر و سلوک عرفانی داشت.»؛ «نفس ادراک فطری یعنی معرفت بسیط قابل تفکر نیست (آقایان هم می‌گویند چون مفهومی است پس قبول نیست!) که تحصیل حاصل محال است بلکه تفکر حجاب آن می‌گردد.»؛ «واصل کامل در وقت استغراق مقام معرفت اگر به علم بپردازد که از رهگذرِ حواس داخلی و خارجی حاصل می‌شود، محجوب گردد.» ؛ «اصولاً از دید عرفا، شناخت واقعی بدون علم حضوری و لدنی به اصطلاح کشف و شهود به دست نخواهد آمد. ادراک یعنی نیل و رسیدن به واقع با برخورد بلاواسطه با عالِم و احیاناً احاطه به آن که این امر به نحو علم حضوری و کشف به دست می‌آید نه با شبکه الفاظ و مفاهیم به تنهایی. و به این جهت است که شیخ اشراق تصریح نموده که کسی را که ملکه و قوه تجرید از بدن و خلع بدن را نداشته باشد اصولاً حکیم نمی‌دانیم.» ملا هادی سبزواری می‌گوید: «لان العارف شهده تعالی فی معهد الست بربکم و اشهده الله تعالی ذاته». آیا حرف‌های شما غیر از این است؟ تمام پنج تا کتاب شما در همین یک جمله ملا هادی سبزواری خلاصه می‌شود. او خیلی قشنگ تر هم گفته است و آیه را هم از شما بهتر استشهاد کرده است. چرا می‌گویید فلاسفه و عرفا این حرفها را نمی‌فهمند و نمی‌گویند؟ شما می‌گویید اینها مطالبی است که اهل بیت علیهم السلام به امثال زراره‌ها گفته اند. در حالی که دقیقا اهل بیت ضد این حرفها را به زراره‌ها گفته اند.

فرمودند که معرفت قلبی مختص اهل بیت است که قطعاً نیست. گفتید، عرفا هم در مقام لا بشرط مقسمی می‌گویند خدا شناخته نمی‌شود. در حالی که عرفا می‌گویند خداوند به علم حصولی شناخته نمی‌شود ولی به علم حضوری عین شناخت است. عین معرفت است. همان که آقایان نامش را معرفت فطری می‌گذارند. عرفا و فلاسفه در این زمینه فرقی ندارند و هر دو هم می‌گویند که حقیقت وجود به مفاهیم و به علم حصولی شناخته نمی‌شود ولی به علم حضوری، حقیقت الوجود عین معرفت است. می‌گویند العلم هو الوجود و الوجود هو العلم. رفع تعینات که این آقایان می‌گویند یعنی

در حالت اضطرار و دعا، آنها می‌گویند دقیقاً خودش علم است نفس علم است. لذا می‌گویند شیطان هم عین علم است. ذوق و شعور و فهم و ادراک است چرا؟ چون وجودش در وجود خدا مندک است. یکی است و دوئیتی نیست. شما می‌گویید ما دو رقم علم حضوری داریم. من صد سال به شما مهلت می‌دهم، اگر توانستید دو تا علم حضوری درست کنید! همان طور که دو رقم جسم نداریم. فقط شما می‌گویید ما آن علم جضوری را که فلاسفه و عرفا می‌گویند، نمی‌گوییم. کجا نمی‌گویید؟ در حالی که می‌گویید خدا در ذات من پیدا می‌شود خودتان چند سطر قبل گفتید لابد اقا با وجود من متحد است و علم حضوری به من دارد پس علم حضوری را قطعا به معنای وجدان و اتحاد می‌دانید. شما یک علم حضوری دیگری که غیر از وجدان باشد به ما بگویید. مناط علم حضوری وحدت است. اگر بخواهید غیر از وحدت بگویید، باید بگویید وحدت و اتحاد دو رقم است. و اگر این را نمی‌گویید یعنی نه علم حضوری و اتحاد است و نه استدلال عقلی است پس چه چیزی هست اگر بگویید من نمی‌توانم بگویم من هم می‌گویم خدا خودش را ساندویچ کرد و به من داد و به من خوراند. اگر بگویی چطور می‌گویم نمی‌توانم بگویم این حرف هم مانند کلام نفسی اشاعره است پس اول تصور مطلب را درست کنید تا بعد به تصدیق ان برسیم.

شما فرمودید فقط روایت سفینه نیست و در اصول کافی متواتر است. دقت شود که من گفتم روایاتی که به طور مبنایی به ان استدلال می‌کنند و به طور مبنایی به کارشان می‌خورد از کتب صوفیه و مجعول است. من نگفتم هر چه روایت در کتبشان اورده‌اند از کتب صوفیه است. شما ۲۰۰ تا روایت عالم ذر آوردید که دلالتی بر حرف‌های شما و رد حرفهای ما ندارد. همه این روایات می‌گویند در عالم ذر خدا خودش را نشان داد و ارائه کرد و معرفی کرد که معنای این کلمات را گفتم یعنی چه. قرینه عقلی و قطعی دارد که یعنی چی و خود «اراه صنعه» که به دنبال عبارت عرفه نفسه آمده است قرینه دیگری در این مطلب هست و صدها قرینه و دلیل داریم. ولی سه چهار تا روایت است که اینها نص در مطلبی است که مال صوفیه است که اسم بردم. مگر ما محاسن و اصول کافی را ندیده ایم که شما به حرف‌های علامه امینی استشهاد می‌کنید. اینها از بدیهیات است. ۱۳۰ تا روایت نمی‌خواهد، اگر پنج تا، دو تا و حتی یک روایت هم داشتید ما تسلیم بودیم و هستیم. شما روایات را غلط معنا می‌کنید. این روایات اصلا دلالتی بر حرف‌های شما ندارد. چهار روایت که بر حرف‌های شما دلالت داشته باشد از مجعولات صوفیه است.

به من نسبت دادید که گفته ام: «من وجدان نمی‌کنم، پس شما هم وجدان نمی‌کنید». و بعد گفتید که: مگر شما با وجود من متحدید و به من علم حضوری دارید؟ من اگر بگویم ساندویچ مزه دارد و می‌توان آن را خورد ولی خدا را نمی‌شود مزه کرد آیا باید وجود من و شما متحد باشد که بتوانم این حرف را بزنم؟ شما هم اگر دعای ندبه و کمیل خواندید خیال کنید همانطور که دهانت مثل وقتی که قند می‌خوری شیرین می‌شود و خداوند را وجدان و مزه کرده اید، بعد در جواب من بگویید تو که در وجود من نیستی! این که استدلال نشد من گفتم بدیهی است وِجدان شما در این جهت مثل وجدان من چنین حکمی می‌کند. اصلا باب مخاطبه و استدلال در این صورت بسته می‌شود. بله من قطع دارم که وجدان شما غیر از وجدان من است، ولی من می‌گویم در وجدان شما هم مثلث مربع نمی‌شود همانطور که در وجدان من نمی‌شود. خدا هم نه در وجدان من می‌آید و نه در وجدان شما.

فرمودید مردم به خودشان مراجعه کنند ببینند در نماز و دعا بر وجود خدا استدلال می‌کنند یا نه بلکه مساله وجدان است. اگر منظور این است که هر وقت من بخواهم بگویم یا الله بگویم صبر کنید کمی فکر کنم و استدلال کنم و بعد دعا کنم. نه هیچ کس این کار را نمی‌کند. ما می‌گوییم سنخ خداشناسی استدلالی است و وجدانی و شهودی نیست نه اینکه تا بخواهیم بگوییم الله، بگوییم صبر کنید اول استدلال کنم. ما هر وقت می‌گوییم یا امیرالمؤمنین آیا قبلش فکر می‌کنیم که آیا حدیث غدیر هست یا نه و دلالت دارد یا ندارد؟ ما نمی‌خواهیم بگوییم، تا می‌خواهی نماز بخوانی باید اول کلی استدلال عقلی را جلوی چشمت بیاوری. ما می‌گوییم تو چه به عادت بگویی خدا و چه به وجدانت بگویی خدا و چه به محبت بگویی خدا و چه در سر کلاس بگویی خدا، در همه اینها سنخ خداشناسی استدلالی است. مزه ای و شهودی و رؤیتی نیست.

برنجکار: چرا معرفت عقلی ارزش دارد و معرفت قلبی ارزش ندارد؟ هر دو ارزش دارند. هر دو معرفت یقینی هستند. گذشته از اینکه عقل هم معرفت قلبی را تأیید می‌کند. معرفت قلبی چیزی خلاف عقل نمی‌گوید. اگر معرفت قلبی چیزی بر خلاف عقل می‌گفت، حرف ایشان درست بود اما معرفت عقلی و قلبی کاملا هماهنگند و هر دو هم با وحی و نقل و آیات و روایات هماهنگند.

به من نسبت دادید که گفته ام: «خدا بلاواسطه شناخته نمی‌شود ولی در مورد انبیاء و اهل بیت علیهم السلام خداوند خودش را بلا واسطه به آنها معرفی کرده است». و شما این را تناقض می‌دانید. این دو تا بحث است. آیا من عبارت را بد گفتم یا شما بد فهمیدید؟ دو دو تا چهار تاست. وقتی می‌گویم اهل بیت واسطه در معرفی هستند اما خودشان بلا واسطه این معرفت را دریافت کرده‌اند هر کسی می‌فهمد یعنی چه. یعنی این که خداوند استدلال عقلی بر معرفت خودش را بدون واسطه به انبیاء و اهل بیت علیهم السلام آموخت و آنها واسطه این معرفت به بندگان بودند.

برنجکار: بعضی از مطالب تکراری بود و من دیگر آنها را تکرار نمی‌کنم. اولین مطلبی که فرمودند، این بود که اگر منظور شما این است که خدا ذاتش را نشان می‌دهد، من می‌گویم این شدنی نیست اما اگر منظور این است که خداوند معرفتش را در قلب من انداخته است من می‌گویم این معتبر نیست؛ چرا چون ممکن است شیطان این کار را کرده باشد و غیر از طریقِ عقلی هیچ طریق دیگری ارزش ندارد. پاسخ ما این است که اولاً این دو یکی است. یعنی اینکه خدا خودش را نشان داده با اینکه خدا معرفتش را به ما داده است یکی است. وقتی ما می‌گوییم خدا خودش را معرفی کرده است منظور ما این است که معرفتی از خودش را بر قلب ما تابانیده است. اینها دو تا نیست. یکی است. اما اینکه فرمودند این ارزش ندارد، ما می‌گوییم چرا ارزش ندارد؟ چرا معرفت عقلی ارزش دارد و معرفت قلبی ارزش ندارد؟ هر دو ارزش دارند. هر دو معرفت یقینی هستند. گذشته از اینکه عقل هم معرفت قلبی را تأیید می‌کند. معرفت قلبی چیزی خلاف عقل نمی‌گوید. اگر معرفت قلبی چیزی بر خلاف عقلِ می‌گفت، حرف ایشان درست بود اما معرفت عقلی و قلبی کاملاً هماهنگند و هر دو هم با وحی و نقل و آیات و روایات هماهنگند.-آیات و روایات دو نوع معرفت را بیان می‌کند. عقل هم دو نوع معرفت را بیان می‌کند. یعنی می‌گوید احتمال دارد یک معرفت مستقیم باشد و یکی غیر مستقیم. در واقعیت هم ما یک استدلال عقلی داریم و یک معرفت قلبی و این دو هیچ منافاتی با هم ندارند و هر دو هم ارزش دارند. باز ایشان مثال ساندویچ را آوردند و گفتند حرف شما مثل این است که من خدا را ساندویچ کنم و بخورم. همانطور که آن محال است رؤیت خدا هم محال است. مورد بحث ما هیچ ربطی به مثال ساندویچ ندارد. هیچ ربطی به اینکه مثلث مربع شود ندارد. اینکه خدا ساندویچ شود محال است. مربع مثلث شود محال است. اما هیچ محالیتی وجود ندارد که خدا خودش را به قلب ما معرفی کند، غیر از اثبات عقلی که خود ما از طریق آیات و مخلوقات خدا را اثبات می‌کنیم. فرمودند این کار محال است به این دلیل که ساندویچ با من متحد می‌شود حتی اگر ما بگوییم ساندویچ مادی نیست. ساندویچ در من آمده، پس باید بگوییم لازمه معرفت قلبی این است که خدا در من داخل شود. عرض کردم که این طبق مبنای فلاسفه است. علم حضوری که آنها تفسیر می‌کنند لازمه اش اتحاد است اما ما که بحث رؤیت یا معاینه را که از روایات هم گرفته ایم مطرح می‌کنیم، منظورمان علم حضوری فلاسفه که لازمه اش اتحاد عالم و معلوم و یکی بودن این دو تاست نیست. بنابراین مثل ساندویچی که داخل بدن من می‌آید و با من یکی می‌شود نیست و این تشبیه نادرست و قیاس مع الفارق است.

فرمودند لازمه این مطلب این است که خدا کیف داشته باشد. من هم عرض می‌کنم بله، اگر بر مبنای فلاسفه شما صحبت کنید و این رؤیت و معاینه مثل این باشد که ساندویچ در بدن من وارد می‌شود، پس من هم کیف دارم و خدا هم کیف دارد. اما ما به این اعتقاد نداریم. ما می‌گوییم خدا خداست و ما هم ما هستیم. این دو با هم تباین دارند. خدا خودش را بدون اتحاد معرفی کرده است بدون اینکه خدا درون من بیاید و من درون خدا بروم و با هم اتحادی صورت بگیرد. اینها محال و باطل است و ما هم صریحاً این را رد می‌کنیم.

فرمودند اگر بگویید خدا را دیدم، لازمه اش جسم بودن است. من عرض می‌کنم خیر، لازمه اش جسم بودن نیست. فرمودند ما دو نوع معرفت در مورد خدا نداریم. من هم عرض می‌کنم ما دو نوع معرفت در مورد خدا داریم. فرمودند روایات فراوانی هست که می‌گویند به ذات خدا نمی‌توان رسید و این روایات فقط در مورد رؤیت و معرفت حسی نیست؛ حتی با عقل هم به ذات خدا نمی‌توان رسید. بله درست است؛ ما هم می‌گوییم با قوای بشری و طبق روایت با وهم نمی‌شود به ذات خدا رسید. با عقل نمی‌شود به ذات خدا رسید. با حس نمی‌شود به ذات خدا رسید. همه اینها درست است. ما با قوای بشری خودمان نمی‌توانیم به ذات خدا برسیم، ما هم قبول داریم اما بحث معرفی خدا خودش را به قلب ما مقوله دیگری است و ربطی به اینها ندارد. ما می‌گوییم روایات را باید با هم جمع کرد. از یک طرف روایات می‌گویند با قوای بشری نمی‌توان به شناخت خدا رسید و از یک طرف می‌گویند عرفهم نفسه، عرفهم شخصه؛ خودش را به شما شناساند. آیات فراوانی هم این را می‌گوید مثل آیه الست یا آیه ذر. بنابراین ما می‌گوییم باید روایات را با هم جمع کرد. ما هم آن روایاتی را قبول داریم که با قوای بشری نمی‌شود رسید و هم روایاتی را که می‌گوید خدا خودش را معرفی می‌کند.

بعد فرمودند فلاسفه هم بحث وجدان و شهود را مطرح کردند. ببینید! اگر فیلسوفی بحث آیه الست را مطرح می‌کند یا وجدان را مطرح می‌کند ـ من گفتم هیچ فیلسوفی بما هو فیلسوف ـ ممکن است بما اینکه مفسر است آیه را تفسیر کند اما در فلسفه این شدنی نیست. استدلال هم کردم چون اساساً ابزار فلسفه عقل است و تعریفی که آنها از عقل دارند غیر از تعریفی است که ما می‌کنیم. آنها می‌گویند عقل فقط مدرک کلیات و مفاهیم است. مدرک مفاهیم کلی است. بنابراین آنها اصلاً نمی‌توانند از این صحبت کنند که ما خدای خارجی را شهود کردیم. اگر هم بگویند خارج از بحث فلسفه است. عرفا هم تصریح کرده‌اند به اینکه آن مرحله لا بشرط مقسمی را ما نمی‌توانیم درک کنیم. ایشان فرمودند که منظور عرفا علم حصولی است و تصریح هم کرده اند. منِ هم عرض می‌کنم، آنها هیچ تصریحی بر این نکرده‌اند و اصلا عرفا با علم حصولی چه کار دارند؟ آنها وقتی از این بحث می‌کنند که چی را می‌شود فهمید و چی را نمی‌شود فهمید، بر اساس روش شهودی خودشان می‌گویند. آنها می‌گویند ما شهود می‌کنیم و بالا می‌رویم و مراتب را طی می‌کنیم، در مرحله آخر مرحله حقیقت است. به مرحله لا بشرط نمی‌شود رسید. بحث آنها هم علم حصولی نیست. حالا اگر عارف یا فیلسوفی آیه الست را گفت، مگر این آیه در قرآن نیست؟ ایشان

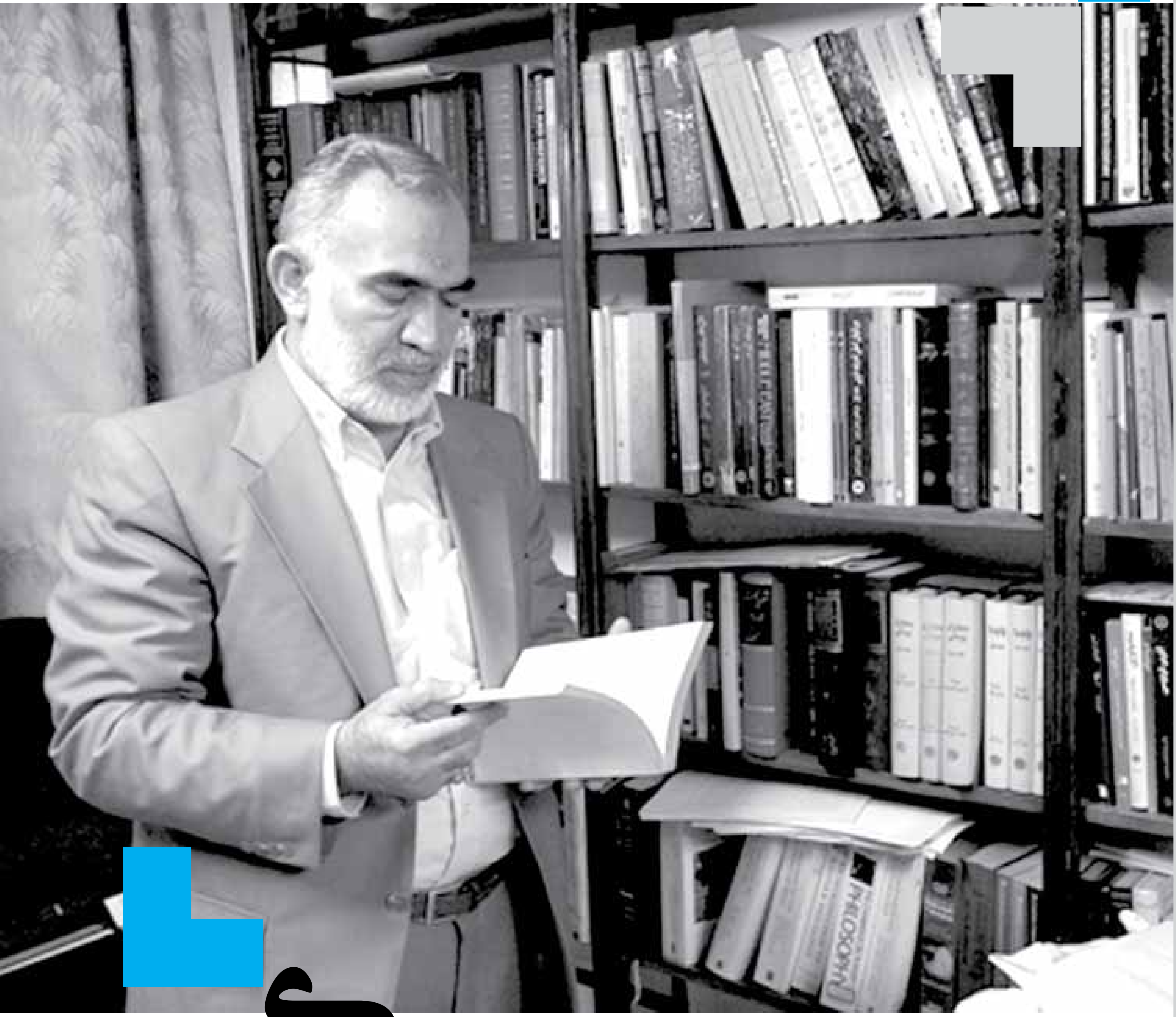
عبارت عارف شـهده فی مشهد الســت بربکم را نقل می‌کنند. حالا چون یک عارفی این آیه را گفته اســت ما اشکال کنیم؟ این آیه در قرآن آمده اســت و ربطی به این عارف ندارد. مثل اینکه مجاهدین خلـق آیه «فضـل الله المجاهدین علی القاعدین اجـرا عظیما» را می‌گفتند و بعضی می‌ترسیدند آن را در جایی بخوانند. بنابر این این برخورد درست نیست. من عرض کردم خواننده‌ها کتاب‌های فلسفی را ببینند. ادعای من این است که فلسفه با عقل است و عقل مفهوم کلی را درک می‌کند بنابراین رؤیت خدای خارجی در فلســفه مطرح نمی‌شود. اگر هم فیلســوفی گفته است، خارج از فلسفه گفته است. عرفا هم گفته‌اند مطلقا به مرحله لا بشـرط مقسمی نمی‌شود رسید و حداکثر مرحله تجلی اسماء است.

اما مورد بعدی، گفتند روایات مبنایی شما متواتر نیست. روایاتی که شـما از کافی و صدوق می‌آورید دلالت ندارد. اتفاقا دلالت دارد، خیلـی هم صریح اســت. من در اول بحث چند تـا از آنها را آوردم، خواننده‌هـا مراجعـه کنند ببینند دلالـت دارد یا نه. عرفهم نفسـه دلالت دارد یا ندارد و منظورش اســتدلال است؟ همه این روایات را می‌توانند ببینند. ما هم معتقدیم بعضی از اینها نص اســت و بعضی هم ظاهر. همه اش هم دلالت دارد. بنابراین نمی‌شود حمل بر مجاز کرد. ظاهرش هم هیچ اشکال عقلی ندارد. هر کس وجدان خودش ملاک است اما نباید خلاف بدیهی باشد. ما هم قبول داریم، وجدان نباید خلاف بدیهی باشد و معرفت فطری هم خلاف بدیهی نیست.

فرمودید در نماز، منظور من این نبود که ما اســتدلال می‌کنیم بلکه قبلاً اســتدلال کردیم و در نماز به یاد می‌آوریم. من خواننده‌ها را در حـال دعا و عبادت به وجدان خودشــان ارجاع می‌دهم. آیا در آنجا اســتدلال را به یـاد می‌آورند؟ من معتقدم در آنجا که انســان متذکر خدا می‌شود متذکر معرفت قلبی می‌شود، نه استدلال می‌کند و نه استدلال را به یاد می‌آورد.

بعد هم فرمودند شــما می‌گویید خدا جســم نیست ولی لازمه حرفتان جســمانیت اســت. نخیر، لازمه حرف ما جسمانیت نیست. لازمه حرف ما خدا ســاندویچ شود و با من متحد شود نیست. لازمه حرف ما مثلث مربع شود نیست. خدا خودش را معرفی کرده است و شما هیچ دلیل عقلی بر رد این نتوانستید ارائه دهید. اتفاقاً عقل هم این مطلب را تأیید می‌کند. منعی وجود ندارد. روایت هم گفته است و وجدان هم می‌کنیم.

سـمات: فرصت ما به پایان رسید، امیدواریم این گفت و گوی علمی برای خوانندگان سمات مفید باشد. الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین.



ابن عربی، اعجوبه‌ای در اوج یا حضیض؟

گفتگوی سمات با دکتر حسین غفاری، استاد فلسفه دانشگاه تهران ـ بخش سوم

اشاره

سمات در مسیر کفتگو و محاجه با مدافعان فلسفه و عرفان گفتگویی نسبتا طولانی با جناب آقای دکتر حسین غفاری استاد فلسفه دانشگاه تهران به انجام رسانید که بخشی از آن در شماره های دوم و سوم فصلنامه به چاپ رسید. بخش نهایی این گفتگو نیز برای شماره چهارم نشریه آماده شده بود اما از آنجا که قرار بر دیدن متن گفتگو قبل از چاپ از سوی آقای دکتر غفاری برای ویرایش و در صورت ضرورت، کاستن یا افزودن مقدار متعارفی مطلب به آن بود، متن پیاده شده برای ایشان ارسال شد. متن اصلاحی علاوه بر این که بعد از چاپ شماره چهارم به دستمان رسید، همراه با افزایش حجم سنگینی از مطالب و توضیحاتی اضافه بود (متن اولیه تا سه برابر افزایش یافت) که اساسا امری متعارف در این گونه گفتگو ها نیست. با این حال سمات برای دفع هر گونه سوء تفاهم، متن ارسالی از سوی آقای غفاری را در چند شماره به مرور چاپ خواهد کرد و البته هر جا که لازم بداند، توضیحات لازم را در پانوشت با قید شماره ای در میان [ ] اضافه خواهد کرد.

دکتر غفاری: ابتدا و قبل از ورود به مباحث این شماره، لازم است که اینجانب توضیحی راجع به یک نکته از مباحث شماره پیش بدهم، و آن مربوط به نقل‌قول مفصّلی است که مجله سمات از کتاب چهل حدیث حضرت آیت‌الله العظمی خمینی قدّس سرّه دربارهٔ ملائکه آورده است. آقایان این نقل‌قول را پس از اینکه بنده متن مصاحبه ویرایش شده را به مجله دادم، به آن اضافه کردند، بدون اینکه بنده آن را دیده باشم و عبارت اینطور تنظیم شده که گویی بنده مخاطب قرار گرفته‌ام، اما نسبت به آن سکوت کرده‌ام. صرف‌نظر از اینکه از نظر آداب درج مصاحبه، این کار پسندیده نیست و نمی‌توان آن را در قالب ویرایش متعارف تلقی کرد، ولی به هر حال چون در اصل این نقل‌قول، دقت نشده و در واقع تحریف لفظی و معنوی هر دو صورت گرفته است، ناگزیر از طرح و ذکر آن می‌باشم. در شمارهٔ گذشته شما برای نشان دادن اشتباهات فاحش فلاسفه و از جمله ملاصدرا، به اشکال حضرت آیت‌الله خمینی قدس سره بر ملاصدرا در مورد غیرمجرد بودن فرشتگان اشاره کردید و پس از پاسخ بنده مجدداً تأکید کردید «اینکه مجرّدی ما سوی الله نیست مفاد برهان و نصوص عدیده است. فلاسفه از مصادیق بارز مجردات را فرشتگان می‌دانند که دیدیم حتی امام خمینی با این رأی موافق نبود». بنده به استناد پاسخ قبلی که به این مسئله داده بودم عرض کردم «حرف مرحوم آیت‌العظمی خمینی را تحریف نکنید، ایشان می‌گویند پاره‌ای ملائکه جزئیه به حسب بعضی روایات جنبهٔ جسمانی دارند و نه اینکه منکر مجرّد بودن ملائکه کلیه باشند. در همان نقل‌قول این مسئله کاملاً روشن است. در اینجا بحث ما راجع به این موضوع تمام شد. ولی جنابعالی در موقع چاپ مقاله توضیح مفصلی را اضافه نمودید به این عبارت: «آقای دکتر جای تعجب است که این‌گونه نسبت تحریف می‌دهید. عین عبارت امام خمینی در کتاب چهل حدیث (ص ۴۱۵) چنین است.

«و اما ملائکه عوالم مثال و موجودات ملکوتیه برزخیه، در جمیع آنها اجزاء و اعضا و اجنحه و ریاش و غیر آن ممکن التحقق است و چون از عوالم تقدرّات برزخیه و تمثلات مثالیه هستند، هریک دارای مقداری خاص و اعضا و جوارحی مخصوص به خود می‌باشند «و االصافات صفا» و «اولی اجنحّه مثنی و ثلاث و رباع» راجع به این صنف از ملائکه است. لیکن ملائکهٔ مقرّبین و قاطنین جبروت اعلا به واسطهٔ احاطهٔ وجودیه یومیه می‌توانند در هریک از عوالم به هیأت و صورت آن عالم متمثّل شوند چنانچه جبرئیل امین که ... پس [چون که] این مطلب غیرمصادم با برهان بلکه موافق با آن است داعی به تأویل آن نیست چنان‌که فیلسوف معظّم جناب صدرالمتألهین ارتکاب فرمودند».

اگر این عبارت را در همان موقع مصاحبه خوانده بودید، بنده متذکّر می‌شدم که دقت در متن همین عبارت، مؤید نظر بنده است بر اینکه آن بزرگوار (حضرت آیت‌الله العظمی خمینی ره) نیز همچون سایر حکما به تجرّد ملائکه کلیه قائلند و آنچه به عنوان صور جسمانی مثالی (نه مادی!) بیان فرموده است مربوط به ملائکه جزئیه و یا عوالم مثالی و برزخی است و نه عوالم مجردات محضه و ملائکه کلیّه، و در وصف ملائکه کلّیه عبارت ایشان چنین است: «لیکن ملائکه مقرّبین و قاطنین جبروت اعلی به واسطهٔ احاطهٔ وجودیهٔ یومیه می‌توانند در هریک از عوالم به هیأت و صورت آن عالم متمثّل شوند». کلمه «می‌توانند»، به معنای اینست که ملائکه مقرّبین توانایی نزول به عوالم متوسط و جزئیه را دارند، نه اینکه حقیقت آنها حقیقت مقداری و مثالی باشد. البته چون شما ظاهراً به معنای الفاظ و اصطلاحات فلسفی وقوف ندارید،[۱] تمثُّل مقداری و مثالی را به معنای مادیّت و نفی مجردات انگاشته‌اید که این هم اشتباه محض است. ولی در جواب اعتراض شما به اینجانب که «آقای دکتر جای تعجب است که این‌گونه نسبت تحریف می‌دهید...»، عرض می‌کنم که آفتاب آمد دلیل آفتاب. در نقل همین عبارت حضرت آیت‌الله خمینی(ره)، صرف‌نظر از تحریف معنوی که مربوط به عدم فهم صحیح عبارت و استنتاج ناروا

۱. **سمات:** البته چون فلسفه در جعل معانی خاص و خود خواسته و بعضا وارونه برای واژه ها و اصطلاحات اهتمام ویژه ای دارد، برای فهم آنها نیز باید تخصص ویژه ای داشت! مثلا باید دانست که فلسفه بر موجود ازلی که هرگز آفریده نشده و مسبوق به عدم نبوده است، اطلاق حادث می‌کند، البته با قید ذاتی، تا از مخمصه ضدیت با همه ملیّین و آیات و روایاتی که دال بر حدوث یعنی خلق عالم از عدم (مسبوق به عدم) است، رهایی یابد در عین حال که قول به قدیم زمانی بودن ما سوی الله بر خلاف برهان نیز هست. و یا مثلا مفهوم بسیط بودن را به مفهوم نداشتن جزء عدمی می‌گیرد تا از مخمصه جزء داشتن خداوند نامتناهی ای که ساخته و پرداخته‌اند و واجد همه اشیاء و هستی در مرتبه ذات خود است، رهایی یابند و .... ضمنا در همین موضوع تجرد، معلوم نیست که مفهوم نزول ملائکه مقربین به عوالم متوسط و جزییه در عین مجرد بودن و مقداری نبودن چگونه است جز این که برای مجرد نیز معنایی خود خواسته فرض کرده باشیم!

از آن اسـت، حداقل دو مورد تحریف لفظی رخ داده است به شرحی که عرض می‌کنم:

بحث ما در این بود که شما فرمودید «اینکه مجرّدی ماسوی‌الله نیست مفاد برهان و نصوص عدیده است... حتی امام خمینی با این رأی موافـق نبود» و سـپس به نقل عبارت مزبـور از کتاب «چهل حدیـث» مبادرت کردیـد ولی اگر شـما فقط جملـه قبلی عبارت مذکـور در آن کتاب را می‌خواندیـد و یـا اگر خوانـده بودیـد، آن را نقل می‌کردیـد، دیگر نیـازی به ایـن بحث نبـود و در واقع نقیض مطلـب خـود را در آن عبارت می‌دیدید و این بی‌توجهی بـه عبارت قبـل عجیـب اسـت. آن جملـه از حضـرت آیـت‌الله العظمـی خمینی اینسـت «... و بباید دانست که اجنحه و ریـاش و اعضـای دیگر در جمیع اصناف ملائکه نیست، بلکه از ملائکه مهیّمین گرفته تا سـکنهٔ ملکوت اعلی منزّه و مبرّا هسـتند از امثال این اعضا و اجزاء مقداریه. و آنها مجرّد از جمیع مـواد و لوازم آن و تقـدّرات و عـوارض آن هسـتند». راسـتی چه باید گفت؟! عبارت آن مرحـوم فارسـی اسـت و معنی آن هم کاملاً روشن است. «از ملائکـه مهیّمین گرفته تا سـکنهٔ عالم ملکوت همه منزّه و مبراء از امور مقداری هسـتند، آنها مجرّد از جمیع مواد هستند» ولی باز هم شما در استناد به جمله بعدی، می‌خواهید آیت‌الله خمینی را در زمره مخالفان فلاسفه و ملاصدرا که به وجود مجردات ماسوی‌الله قائلند، قلمداد کرده و فرشـتگان را از نظر ایشان مادی و غیرمجرد معرفی نماییـد!! تحریف دوم با توجه نکته انتهایـی همین مطلب از کتاب «چهل حدیث» روشن می‌شـود. توضیح اینکه جناب عالی، آن‌طور که از بیان شـما در متن مصاحبه روشـن اسـت، می‌خواهید وانمود کنیـد که مرحوم آیت‌الله خمینی رضوان‌الله علیه در قول به مقداری دانستن ملائکه عالم مثال با مرحوم ملاصدرا مخالفند. و عباراتی از کتاب چهل حدیث را در «سـمات» مورد استناد قرار داده‌اید و دقیقاً عبارات مورد اسـتناد را درسـت در همان جایی به پایان برده‌اید که عبارات غیرموافق با نظر شما آغاز می‌شود و آن عبارت چنین است: «بـا آنکه ملائکهٔ عالـم مثال و تمثّلات مُلکیـه و ملکوتیه ملائکه را معتـرف و اثبـات آن را در کتب حکمیه و مسـفورات علمیه خود فرمودند با بیاناتی بی‌نظیر که مختص به خود آن بزرگوار است».[۲]

■ دکتر غفاری: توحید و ولایت در عالـم واقع یک حقیقت و یک سـیر است و کسی بدون ولایت بـه توحید نمی‌رسـد کمـا اینکه تا انسـان موحد نشود به توحید عینی و وجـودی، حقیقت ولایت را در نخواهـد یافـت. روایـات خیلـی عمیق و دقیقی وجود دارد که اگـر بخواهیـم توضیح کامل و شـاملی راجع به ایـن روایات بدهیـم، نمی‌توانـد مشـعر بـر معنای ظاهری امامت باشد.

■ سـمات: هـر مفهـوم عمیق و بلنـد صحیحـی بـرای امامت قائل باشـیم بدون شک حداقل واجـب و ضـروری آن همـان معنـای ظاهـری امامت اسـت. یعنی کسی از مسلمین موحد به معنـای واقعی نخواهـد بود مگر ایـن که بـه ولایـت و وصایت و جانشـینی بلافصل امیرالمؤمنین و یازده فرزند او علیهم السـلام معتقد باشـد. بدون ایـن اعتقاد حتی اگـر خود را اعلـم و اعرف دوران نیز بدانـد، موحد نخواهد بود.

چنانچـه ملاحظه می‌فرمائید مرحوم آیـت‌الله خمینی (قده) نه تنها خود را در موضع مخالفت با مرحوم ملاصدرا در مسئله تمثلات ملکیـه و ملکوتیهٔ ملائکه عالم مثال قرار نمی‌دهد بلکه اثبات آن را با بیاناتی بی‌نظیر از آن مرحوم صدرا می‌داند!

اگر حقیر بخواهد ادامهٔ این حکایت را از شـرح مرحوم ملاصدرا بر اصول کافی و سـپس بیانات بی‌نظیر و عالی ایشـان در مجلدات ۶، ۷، ۸، ۹ «اسـفار اربعه» پی‌گیری نماید مصداق فرع زاید بر اصل خواهد شـد و همین مقدار توضیح نیز چنین شـده است. ولی چاره چیست وقتی که با دوستانی مواجه هستیم که چنان دأب و روشی را پیش گرفته‌اند، که انشاءالله در بحث انتهایی این مصاحبه در ارزیابی نشریه سمات به آن مجدداً اشاره خواهد شد.[۳]

ادامه گفتگو

ما با روایـات متعددی با این مضمون داریم که اهل بیت علیهم‌السلام سـبیل معرفةالله هستند. در زیارت جامعه می‌خوانیم «السـلام علی محال معرفه الله» و یـا «رضیکم ارکاناً لتوحیده» و یا «من اراد الله بدأ بکم و من وحده قبل عنکم». صریح‌تر از اینها، این روایت از امیرالمؤمنین علیه‌السلام است که فرمودند: «نحن الاعراف لایعرف‌الله الا بسـبیل معرفتنا ان الله لوشاء لعرف العباد نفسه و لکن جعلنا ابوابه و صراطه والوجـه الذی یؤتـی منـه». از این روایـات متواتر و فراوان چنین فهمیده می‌شـود که شناخت و معرفت خداونـد بدون توسـل بـه اهـل بیت علیهم‌السـلام و بـدون اینکـه ما از مجـرای معارف اهـل بیتٍ وارد شـویم، ممکن نیست و نمی‌توانیم نظراً و عملاً موحد

---

۲. چهل حدیث، ص ۴۱۶.

۳ . **سمات:** بله امام خمینی اگر چه نظر ملاصدرا را در باره مجرد بودن همه فرشتگان نقد می‌کنند و آن را خلاف آیات قرآن می‌دانند اما قائل به مجرد نبودن همه فرشتگان و نبودن مجردی ما سوی الله نیستند.

البته سمات بر موضع خود مبنی بر عدم تجرد ما سوی الله باقی است و معتقد است اگر معنای مجرد درست فهم شود و از معنای واقعی خود که عبارت است از موجود غیر متجزی و غیر مقداری ای که جزء و کل و زمان و مکان ندارد، منحرف نشود، تنها یک مصداق خواهد داشت که آن ذات احدیت است و دومی برای آن متصور نخواهد بود. امام جواد علیه السلام می‌فرمایند: ان ما سوی الله متجزئ والله واحد أحد لا متجزئ و لا متوهم بالقلة و الکثرة (کافی ۱ / ۱۱۶) .

علاقه مندان را برای توضیح بیشتر پیرامون این بحث به مقاله افسانه مجردات به قلم استاد میلانی مندرج در اولین شماره سمات ارجاع می‌دهیم و البته منتظر تعیین وقت مناظره پیرامون این موضوع از سوی جناب آقای دکتر غفاری (همان گونه که وعده داده اند)، با جناب حجت الاسلام و المسلمین میلانی هستیم.

باشیم. البته این به مفهوم این نیست که توحید یک امر تعبدی است و چون اهل بیت علیهم‌السلام فرمودند خدا واحد است ما هم می‌گوییم خدا واحد است، بلکه بسیاری از ابعاد توحید یک امر عقلانی است، منتها آنها ما را به این براهین عقلی، ارشاد و رهنمون می‌کنند و ما اگر خواسته باشیم مستقل از معارف اهل بیت و مستقل از دستگیری عقلی و برهانی آنها به سراغ این معارف برویم نمی‌توانیم به جایی برسیم. شاید مفهوم روایتی که می‌فرماید، انبیا مبعوث شدند لیثیروا لهم دفائن العقول اشاره به همین مسئله داشته باشد.

دکتر غفاری: مضمون فرمایش شما در روایات ما زیاد است. روایات فراوانی به همین مضمون داریم که ائمه علیهم‌السلام را سبل هدایت و اعلام هدایت معرفی می‌کنند و در بعضی روایات نیز به صورتِ خیلی دقیق آمده است که اساساً اگر کسی به امام نرسد اصلاً به حقیقت توحید نرسیده است و توحید فقط از طریق امام ممکن است. همان‌طور که در زیارت جامعه و در روایات دیگر هم آمده است. روایت خیلی عجیبی است که می‌فرماید: هیچ کس به توحید نمی‌رسد جز از طریق ایشان. در دعایی که مربوط به زمان غیبت است می‌خوانیم، «اللّهم عرّفنی نفسک فاِنّک اِنْ لَمْ تُعَرِّفْنی نفسَک لَمْ أعْرفِ رسولَک. اللهم عَرَّفْنی رسولکَ فإنَّک إنْ لَمْ تُعَرَّفنی رسولَک لَمْ أَعرِف حُجَّتَک. اللّهم عَرِّفْنی حُجَّتَک فَإنَّک إنْ لَمْ تُعَرَّفنی حُجَّتِک ظَلَلْتُ عن دینی». در این دعا نکتة خاصی هم وجود دارد که جالب است و می‌فرماید: عَرِّفنی نفسَک و به توحید اشاره می‌کند و معلوم می‌شود که معنای توحید مقدم است بر همه چیز. در عین اینکه رسیدن به حجت خدا اصل است و اگر او نباشد ضلالت و گمراهی است و شناخت او را متوقف بر شناخت رسول اکرم صلوات الله علیه و آله کرده و شناخت ایشان را بر شناخت خداوند متوقف کرده است، تفسیر این دعا به حسب ظاهر کمی مشکل است. ولی خلاصه‌اش اینست که توحید و ولایت در عالم واقع یک حقیقت و یک سیر است و کسی بدون ولایت به توحید نمی‌رسد کما اینکه تا انسان موحد نشود به توحید عینی و وجودی، حقیقت ولایت را در نخواهد یافت. روایات خیلی عمیق و دقیقه وجود دارد که اگر بخواهیم توضیح کامل و شاملی راجع به این روایات بدهیم، نمی‌تواند مشعر بر معنای ظاهری امامت باشد.[۴] چون اگر فقط معنای ظاهری امامت مورد نظر باشد، مشکلات زیادی ایجاد می‌کند. همة مردم که امام را نمی‌شناسند و اساساً معرفت خداوند برای آنها چگونه است و اینکه اگر کسی امام را نشناسد معرفت خداوند برایش امکان ندارد یعنی چه؟ مخصوصاً در عبارتی از نهج‌البلاغه که حضرت می‌فرماید «اِنَّ الائمة قُوّامُ الله علی خَلْقِه و عُرَفاءُهُ علی عباده، لایَدْخُلُ الجَنَّةَ إلاّ مَنْ عَرَفَهُمْ وَ عَرَفُوه، ولایَدْخُلُ النّارَ إلاّ مَنْ أنْکَرَهُمْ و أنْکَرُوه»[۵] یعنی: «همانا امامان، مدبّران امور امت از جانب خدا و به پادارندگان امر الهی در بین آنها هستند و سرپرستان ناظر و گزارشگر امور خلایق به خداوندند، هیچ کس بدون اینکه آنها را بشناسد و بدون اینکه امامان او را بشناسند داخل بهشت نمی‌شود و هیچ‌کس وارد جهنم نمی‌شود مگر آنکه انکار امامان را می‌کند و امامان نیز معرفت و وجود او را انکار می‌کنند» این روایت را با این اطلاق و عمومی که نسبت به همة زمان‌ها و مکان‌ها و انسان‌ها از هر مذهب و مرامی دارد، هرگز به حسب معنای ظاهری نمی‌توان تفسیر کرد و کسی اگر به معنای ظاهری اکتفا کند صرف‌نظر از اشکالات عدیده راه به جایی نمی‌برد، دانستن خصوصیات ظاهری ائمه علیهم‌السلام چه فایده‌ای در سیر توحیدی انسان خواهد داشت؟ اینکه مثلا بدانیم امیرالمؤمنین کیست، این شناخت چه معرفت توحیدی به ما خواهد داد؟ آیا اگر کسی شیعه بود و ظاهراً امام را شناخت، کارش درست است ولی اگر یک عالم کامل هم بود ولی شیعه نبود کارش درست نیست؟[۶] اگر بخواهیم معنای جامعی کنیم که همة این روایات را در بربگیرد، آن معنا، حقیقت تکوینی امامت و ولایت است. برای تفسیر بهتر این روایت به توضیحات اینجانب در این باره در مقدمة مبسوطی که بر کتاب «آیت الحق»[۷] نوشته‌ام، می‌توان مراجعه کرد. امام در تشیع یک معنای خیلی عمیقی دارد. نه فقط معنای ظاهری که بگوییم ایشان وصی پیامبر بودند.

البته این کمترین مرتبه امامت است و بدون اعتقاد به این مرتبه نوبت به مراتب بعدی نمی‌رسد.

غفاری: بله این معنای حداقلی خود معلول و نتیجة آن مقام باطنی و تکوینی امامت است. حقیقت امامت و اساساً علت قائل شدن به معنای وصایت، آن معنای باطنی یعنی ولایت است. یعنی اینکه خداوند به نص، امیرالمؤمنین و سایر ائمه اطهار را توسط پیامبر اکرم معرفی کرده‌اند و نیز هر امامی توسط ائمه بعدی، معرفی شده است به دلیل ارائه آن حقیقت باطنی به مردم است. حتی در بین عموم مردم از شیعیان هم تشیع به معنای جامع آن کاملاً روشن نیست. و لو اینکه همه هم شیعه هستند، یک تشیع تاریخی است و همه آن را می‌فهمند. اینکه بگوییم بعد از پیامبر اکرم وصایت با امیرالمؤمنین است، این اقل مراتب تشیع از نظر اعتقادی است. ولی این روح و

---

۴. **سمات:** هر مفهوم عمیق و بلند صحیحی برای امامت قائل باشیم بدون شک حداقل واجب و ضروری آن همان معنای ظاهری امامت است. یعنی کسی از مسلمین موحد به معنای واقعی نخواهد بود مگر این که به ولایت و وصایت و جانشینی بلافصل امیرالمؤمنین و یازده فرزند او علیهم السلام معتقد باشد. بدون این اعتقاد حتی اگر خود را اعلم و اعرف دوران نیز بداند، موحد نخواهد بود. و البته در مورد اعصار قبل از اسلام نیز بدیهی است که اعتقاد هر کس به حجت و نبی زمان خودش، شرط موحد بودن است.

۵. نهج‌البلاغه، خطبة ۱۵۲.

۶. **سمات:** از مسلمات اعتقادی شیعه است که چنین فردی ضال و گمراه است لذا مثلا مرحوم سید محمد حسین حسینی طهرانی خواسته‌اند استضعاف ابن عربی را در امر ولایت اهل بیت علیهم السلام ثابت کنند! .
اصلا اطلاق عالم کامل بر مسلمانی که قائل به ولایت و امامت و مرجعیت علمی و سیاسی و... اهل بیت علیهم السلام نیست، خلاف منطق شیعه است. امام صادق علیه السلام فرمود: الناس ثلاثة عالم او متعلم او غثاء، فنحن العلماء و شیعتنا المتعلمون و سائر الناس غثاء . (اصول کافی ج۱ ص ۳۴)

۷. آیت‌الحق، ص ۱۱۳ به بعد.

حقیقت تشیع نیست. وقتی ما با یک اهل سنّت صحبت می‌کنیم، او می‌گوید، (البته منظورم اینست که او به فطرت عقلی می‌تواند بپرسد و بگوید) به چه دلیل شما می‌گویید که باید علی علیه‌السلام خلیفه پس از پیامبر می‌شد ؟ اگر ما بگوییم طبق نص؟ می‌گوید چرا نص؟ مگر حکومت سلطنتی است و چون ایشان داماد پیامبر و پسرعمویشان بوده است او را به عنوان وصی انتخاب کرده است؟ اگر راجع به علی علیه‌السلام این‌گونه بوده است، فرزندانش چرا؟ آیا وراثت در اسلام مهم است؟ اینکه با عقل و منطق جور درنمی‌آید. یعنی باید دید منطق نصّ چیست؟ علت و قاعده این قضیه چیز دیگری است. قاعده‌اش این است که امام باید مثل پیامبر باشد. در آیة معروفی که شیعیان به آن استدلال می‌کنند: «اطیعواالله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» و به حق استدلال می‌کنیم و می‌گوییم، هم به حسب ظاهر آیه استدلال می‌کنیم و هم برهان عقلی در این مورد هست. ظاهر آیه می‌فرماید «و اولی‌الامر منکم» یعنی اطاعت اولی الامر و رسول را با واو عطف کرده است یعنی هر دو یک نوع اطاعت است. اطاعت خداوند را جدا گفته است که همان وحی است و اطاعت رسول، جدای از آن است. اطاعت از رسول خدا، اطاعت از سنت اوست: «و لکم فی رسول‌الله اسوه حسنه». پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ملاک هدایت است. نه فقط از این باب که وحی را بیان می‌کند. همین ملاک در مورد اولی‌الامر هم هست. و چون با هم آمده است باید در این ملاک اشتراک داشته باشند. هرکسی نمی‌تواند جای پیامبر را بگیرد. شئونی را که خود قرآن برای پیامبر بیان کرده است «قل ان کنتم تحبون الله فاتّبعونی یُحبِبْکم الله» است. خداوند به پیامبر می‌فرماید بگو: اگر شما خدا را دوست دارید از من تبعیت کنید تا خدا شما را دوست داشته باشد. حد وسط این قیاس تکرار نمی‌شود. معنای این سخن چیست که اگر خدا را دوست دارید از من تبعیت کنید؟ همان‌طور که ملاک محبت خدا و رسول یکی است ملاک اطاعت رسول و خداوند نیز یکی است. همة حقایق الهی را که خداوند می‌خواهد در عالم برای بندگانش متجلی شود، در شخص رسول اکرم متجلی است. ایشان مظهر تام و تمام تحقق تمام اسمای حسنای الهی است. چون این‌طور است، اطاعت از او اطاعت از خداوند است. یعنی ملاک تکوینی وجود دارد. پیامبر یک ضبط صوت نیست که فقط وحی را تکرار کرده باشد. اختلاف شیعه و سنی بر سر همین است. حقیقت تشیع این معناست. بقیه همه از لوازم این معناست. شیعه در زمان خود پیامبر و قبل از مسئلة جانشینی ایشان، شیعه بوده است. خود امیرالمؤمنین و یاران خاص ایشان شیعه بوده‌اند. زیرا آنها پیامبر اکرم را به عنوان ولی کامل خدا و مظهر تامّ و تمام اسمای الهی می‌دانستند، نه به عنوان شخصی که فقط به او وحی شده است، والا عمر هم ظاهراً تبعیت می‌کرد. مکرر در روایات اهل سنت آمده است که وقتی پیامبر مطلبی را می‌گفتند، عمر می‌گفت، این وحی است یا از خودت می‌گویی. این تعریض به پیامبر بود. یعنی اینکه اگر از خودت می‌گویی، بی‌خود می‌گویی. اگر وحی است ما قبول می‌کنیم. این حرف را کسی می‌زند که برای پیامبر به عنوان یک انسان کامل و ولی اعظم الهی محلی از اعراب قائل نیست. می‌گوید ما شما را فقط به عنوان رسول قبول داریم.

در بعضی از آیات خلاف این توصیف شما آمده است. کسانی پیش رسول‌الله صلی الله علیه و آله آمدند و خواستار تغییر در بعضی از آیات نازله شدند. پیامبر فرمود: «ما ابدّله من تلقاء نفسی». یعنی من نمی‌توانم ذره‌ای در وحی دستکاری کنم.

ـ پیامبر اکرم در مقابل خدا عبد است. هیچ است. بالاترین لقب پیامبر اکرم عبدالله است. خداوند می‌فرماید این آیات را هیچ تغییری نمی‌توانی بدهی. اگر به آنها دست بزنی «لقطعنا منک الوتین»، اصلا تو هیچ کاره‌ای.

درست است. من حس کردم که شما می‌خواهید به یک تلقی وحدت وجودی از رسول‌الله برسید.

■ غفاری: شما از وحدت وجود نهراسید. ما با استناد به خود قرآن می‌گوییم که پیامبر اکرم مظهر تمام اسما و صفاتی است که خداوند می‌خواهد به بشر ببخشد. او همان انسان کاملی است که خداوند می‌خواهد و بدون یک دیدگاه و تفسیر صحیح از وحدت وجود، هیچ‌یک از اینها ممکن نیست.

■ سمات: نظریه وحدت وجود با هر تفسیرش بویژه با تفسیر صدرایی اش که وحدت شخصیه وجود است، از غریب ترین و هراس انگیز ترین اعتقاداتی است که بشر بر زبان خود جاری کرده است. عینیت خالق و مخلوق (همان گونه که شبستری می گوید: غیرتش غیر در جهان نگذاشت ـ لاجرم عین جمله اشیاء شد، و ملا صدرا می گوید: هو وجود الاشیاء کلها! و می گوید: فرجعت العلیة و الافاضة الی تطور المبدأ الاول بأطواره!) نافی تمام اصول و فروع دیانت و شریعت است؛ اگر چه هیچ وحدت وجودی ای نخواسته باشد به لوازم اعتقاد فلسفی و عرفانی اش تن در بدهد که این تن ندادن یا به دلیل نفهمیدن معنای وحدت وجود است و یا به دلیل غلبه وجه دیانت فیلسوف و عارف بر وجه تفلسف و تصوفش می‌باشد.

غفاری: شما از وحدت وجود نهراسید. ما با استناد به خود قرآن کریم می‌گوییم که پیامبر اکرم مظهر تمام اسما و صفاتی است که خداوند می‌خواهد به بشر ببخشد. او همان انسان کاملی است که خداوند می‌خواهد و بدون یک دیدگاه و تفسیر صحیح از وحدت وجود، هیچ‌یک از اینها ممکن نیست.[۸] همهٔ پیامبران این‌طور بودند و رسول اکرم فوق همهٔ انبیاء و اشرف و خاتم آنها بود. مقام انسان کامل [۹] چنین است که اگر نسبت به خداوند سنجیده شود، عین ربط است و از خود هیچ ندارد و فقیر محض و عبدالله است و اگر نسبت به بقیهٔ ماسوی‌الله سنجیده شود «لکُم فی رسولِ الله اُسوةٌ حسنةٌ»،[۱۰] الگو و نمونه سیر انسانی می‌شود. «دَنا فتدلّی وِ کان قاب قوسینِ أو أدنی» می‌شود،[۱۱] «قل إنْ کنتم تُحِبُّونَ الله، فَاتّبعونی یَحْبِبْکُمُ الله...»[۱۲] می‌شود یعنی محبت و عشق‌ورزی به خدا، مساوی با اطاعت پیامبر، و اطاعت از او مساوی عشق ورزی خدا به بندگانش می‌شود. پیامبری یک مقام تشریفاتی نیست. مقام امامت در قرآن کریم باطن نبوت و به حسب عنوان ـ و نه مصداق ـ از آن بالاتر است. این یک مقام تکوینی است که حضرت ابراهیم بعد از همه امتحانات به دست آورد. «و إذ ابْتَلی ابراهیمَ رَبُّهُ بِکلماتٍ فَأتَمَّهُنَّ... قال إنیّ جاعِلُکَ للناس اماما».[۱۳] این را ولایت تکوینی می‌گوییم. تفاوت دید شیعه با اهل سنت در اینجاست. تفکر غالب و حداقل در میان متولیان رسمی اهل سنّت یعنی خلفای آنها، ضد این دیدگاه بوده است. تمام سعی آنها این بوده است که پیامبر را فردی عادی جلوه بدهند و فقط قائل به پیامبریش باشند. به همین جهت روایاتی جعلی و موضوعه را درست کرده و در کتب صحاح خودشان آورده‌اند که شأن پیامبر را پایین بیاورند. ولی دید شیعه این نبود. فلسفهٔ سیاسی تشیع این است که حکومت باید دست انسان کامل باشد. کسی می‌تواند حکومت الهی کند و مردم را تربیت کند که هم علم داشته باشد و هم خودش متحقق به آن معانی باشد. این است که ما انتخاب امیرالمؤمنین را به نص می‌دانیم، یعنی اینکه ما دخالتی در تعیین ایشان نداشته‌ایم. پیامبر، خود می‌داند چه کسی تالی تِلْو اوست و چه کسی می‌تواند اسوه باشد، چنین شخصی را ایشان بِه دستور خداوند معرفی کرد. پس نص یعنی دستور خداوند، ولی ملاک دارد و آن ملاک، واقعیت تکوینی است یعنی تحقق همهٔ اسماء حسنای الهی در وجود مقدس امام و پیامبر، و با همین ملاک، بقیه ائمه هم امامند نه به ملاک فرزند امام بودن. ائمه فرزندان مختلفی داشتند که امام نبودند. ملاک، حتی فرزند ارشد بودن هم نبوده است. نور و حقیقت امامت که البته به ذریه هم مربوط است، یعنی وراثت و عالم ماده هم در قبول و تلقی آن معنا نقش إعدادی و زمینه‌ساز دارد. شرایط خاص انسانی لازم است که امامت را به نحو اتم و اکمل پذیرا باشد. این همان چیزی است که در روایات ما و بعضاً در روایات اهل سنت هم آمده است که «الائمه کلها من قریش و اثنی عشر». روایات ائمه اثنی عشر در کتب صحاح اهل سنت هم وجود دارد و در مجامع روایی ما هم هست که پیامبر اکرم اسم دوازده امام را ذکر کرده‌اند و آخرینشان را به حضرت قائم (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ختم کرده‌اند. این بر اساس واقعیت تکوینی است. از لوازم آن هم واقعهٔ غدیر خم و شرایط خاص امامت است. اگر این نبود، حداقل الان دیگر دعوای شیعه و سنی بی‌معنا بود. ماجرایی بود و تمام شد و دعوای ما بر سر آن مسخره است. ولی شأن امامت، ایصال به حقیقت است. اینکه دست انسان‌ها را در باطن بگیرد. ما معتقدیم (همان‌طور که در آیات و روایات آمده است و عقل و شهود هم بر این معنا حکایت می‌کند) که غیر از جریان ظاهری هدایت که انسان‌ها با عقل خود چیزی را می‌پذیرند ، باید در باطن هم یک حقیقت معنوی آنها را هدایت کند. نقش دین این است و نقش دین فقط القای فکر نیست. این کار با پیامبر و امام و ولی خدا صورت می‌گیرد. در روایات فراوانی آمده است که صراط مستقیم علی علیه‌السلام و اولاد او هستند . صراط مستقیم یعنی راه مستقیم بین انسان و خدا که دائماً ما از خداوند می‌خواهیم ما را در آن شاهراه قرار دهد. آن راه نفس مبارک امیرالمؤمنین است. هرکس که فضائلش در باطن بر او منطبق بود، در صراط مستقیم است. اگر کسی در ظاهر به این شناخت نرسد و دسترسی نداشته باشد ولی واقعاً در باطن همان معنای عدالت و رحمت و شفقت و دقت در خداشناسی را داشته باشد، خداوند او را دستگیری کرده و به ظاهر هم آگاهش می‌کند. و با این بیان همه آن روایات که شناخت خداوند و رسیدن به توحید و ورود در بهشت را منوط به شناخت ائمه علیهم‌السلام معرفی کرده است روشن می‌شود که مقصود انطباق باطنی و تکوینی با حقیقت نوریّهٔ ائمه علیهم السلام است که البته اگر با شناخت ظاهری هم توأم باشد می‌شود تشیّع کامل و چنانچه شناخت ظاهری به دلیل شرایط خاص ممکن نباشد ولی قدم صدق و اخلاص توحید می‌باشد خداوند از باطن حجّت خود را بر وی معرّفی می‌کند. [۱۴]

۸. **سمات:** نظریه وحدت وجود با هر تفسیرش بویژه با تفسیر صدرایی اش که وحدت شخصیه وجود است، از غریب ترین و موحش ترین اعتقاداتی است که بشر بر زبان خود جاری کرده است. عینیت خالق و مخلوق (همان گونه که شبستری می‌گوید: غیرتش غیر در جهان نگذاشت ـ لاجرم عین جمله اشیاء شد، و ملا صدرا می‌گوید: هو وجود الاشیاء کلها! و می‌گوید: فرجعت العلیة و الافاضة الی تطور المبدأ الاول بأطواره!) نافی تمام اصول و فروع دیانت و شریعت است اگر چه هیچ وحدت وجودی ای نخواسته باشد به لوازم اعتقاد فلسفی و عرفانی اش تن در بدهد که این تن ندادن یا به دلیل نفهمیدن معنای وحدت وجود است و یا به دلیل غلبه وجه دیانت فیلسوف و عارف بر وجه تفلسف و تصوفش می‌باشد.

۹. **سمات:** اصطلاح انسان کامل مانند کلمه قطب، اصطلاحی فلسفی و صوفیانه در برابر اصطلاح دینی نبی، امام معصوم و حجت معصوم است تا راه برای هماوردی فیلسوفان و عُرَفا و اقطاب صوفیه با اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام باز شود. انشاء الله در یکی از شماره های آتی سمات در این باره بحث خواهیم کرد.

۱۰. احزاب ۲۱.

۱۱. نجم ۹ـ ۸.

۱۲. احزاب ۳۱.

۱۳. بقره ۱۲۴.

۱۴. **سمات:** در هر صورت این تفسیری فلسفی و عرفانی از تشیع است و ربطی به معنای تشیع آن گونه که در موازین ارائه شده از اهل بیت علیهم السلام است ندارد. شرط اساسی تشیع نه تنها پذیرش ولایت و وصایت امیرالمؤمنین و اولاد معصومینش علیهم السلام است بلکه تبرای از مخالفین آنها نیز شرط دیگر است و شخص هر چه به ظاهر عالمتر باشد ولی فاقد این شروط باشد، گمراهی و عقوبتش بیشتر خواهد بود.

برای اینکه تأکیدی بر اصل سؤال داشته باشیم، می‌پرسم آیا متصور است که کسی قائل به ولایت امیرالمؤمنین و اهل بیت علیهم‌السلام نباشد ولی با تعقل و بدون استمداد از معارف اهل بیت به معارف عالیه توحیدی برسد؟

غفاری: به حقیقت توحید امکان ندارد. اگر کسی با فکر و منطق مطالبی را قبول کند ممکن است به عالی‌ترین مطالب توحیدی هم برسد ولی این غیر از حقیقت توحید است. حقیقت توحید این است که بنده در مقابل خداوند از خودش هیچ نداشته باشد و عبد محض خداوند باشد و به مقام شهود توحید برسد.[۱۵] روایات به ما می‌گویند که به حقیقت توحید بدون امام نمی‌توان رسید. عرفای کامل از شیعه نیز مانند مرحوم قاضی بر این حقیقت تأکید داشته‌اند که کسی که به توحید برسد باید به ولایت و از راه ولایت رسیده باشد. البته در مرحلهٔ اول کار با فطرت الهی و فطرت عقلی است که در همه هست. ولی اگر بخواهد به حقیقت معنا برسد باید با حجت خداوند باشد.

اما آنچه که شما در ابتدا گفتید که منظور این است که حتی برهان عقلی بر توحید را باید اول امام بگوید و بعد از آن ما با برهان عقلی بپذیریم، پایین آوردن شأن امام است. اگر امام هیچ نقشی در صحت یک برهان ندارد، چرا باید واسطه باشد؟ و اگر حقیقتاً نقش دارد و بدان جهت آن برهان پذیرفته می‌شود که امام فرموده است، دیگر این چه برهان عقلی است؟ این چه مصلحت علمی است که سبب می‌شود خداوند بنده‌اش را مجبور کند آنچه را که باید از طریق عقل بما هو عقل بپذیرد، ابتدا از امام بشنود؟ حال، اگر عقل یک انسانی بیش از شنیدن از امام، خودش با برهان به یک معرفت در خداشناسی رسید، با چه مجوّز علمی بی‌اعتبار است؟[۱۶]

بعضی معتقدند ابن‌عربی ـ که صدها دلیل و شاهد بر شیعه نبودن و اهل ولایت نبودنش وجود دارد ـ به عالی‌ترین معارف توحیدی و حتی معارف ولایی دست یافته است. چطور متصور است کسی مثل ابن‌عربی که قائل به ولایت امیرالمؤمنین و اهل بیت علیهم‌السلام نیست و خودش را خاتم ولایت محمدیه می‌داند، به توحید و معارف عالیه رسیده باشد؟

غفاری: بحث ابن‌عربی بحث پیچیده‌ای است و این پیچیدگی به علت هم شخصیت و هم آثار این شخص و متضاد بودن بعضی امور در او است. البته باز مثل سایر موارد جنابعالی در نقل اقوال مخالفین غلو و بی‌انصافی می‌فرمایید. اینطور نیست که صدها دلیل علیه تشیع ابن‌عربی وجود داشته باشد،[۱۷] اگرچه قطعاً شواهدی وجود دارد. و اینکه می‌فرمائید قائل به ولایت امیرالمؤمنین و اهل بیت علیهم‌السلام نیست، قطعاً خلاف واقع است. ابن‌عربی به شدت به ولایت امیرالمؤمنین و اهل بیت معتقد است که انشاءالله بیان خواهد شد و خودش را نیز خاتم ولایت محمدیه نمی‌داند. ختم ولایت خاصه یا مقیدهٔ محمدیّه در اصطلاح او غیر از ولایت محمدیه به طور مطلق است که آن را مربوط به امیرالمؤمنین و یا حضرت مهدی سلام‌الله علیهما می‌داند و اگر لازم شد به عبارات وی در این باب اشاره خواهد شد. امّا در پیچیدگی شخصیت ابن‌عربی و وجود برخی آراء به ظاهر متضادّ در آثار وی نیز تردیدی نیست. بنده اجمالاً پاسخی را که به نظرم می‌رسد، بیان می‌کنم. من قائلم که ابن‌عربی از بزرگان عرفاست و بسیاری از معارف و حقایق در مطالب او هست. البته موارد اشتباه هم در فکر ایشان دیده می‌شود. مواردی که قطعاً خلاف است چه در تفاسیر او از قرآن یا بعضی از نظریاتش.[۱۸] پاره‌ای از نظریاتش را هم عقل بنده قاصر از فهم آن است و نمی‌دانم آیا درست است یا غلط و در آنجاها متوقفم. بسیاری از مطالب فوق‌العاده عالی هم دارد. این برداشت شخصی من است. به لحاظ کسانی که در باب ابن‌عربی اظهارنظر کرده‌اند، می‌توان گفت که در تاریخ دو نظر متضاد راجع به او وجود دارد. دسته‌ای به شدت با او مخالفند و او را ضالّ و مضلّ و مجسمه ضلالت می‌دانند. مثل بعضی از علمای ظاهر[۱۹] و فقها

۱۵. **سمات:** شهود توحید اگر به مفهوم شهود خداوند و یا متحد با ذات خداوند شدن و یا به معنای نفی تعینات و کوس انا الحق زدن باشد، همان وحدت وجود است و بی شک بر خلاف برهان و آموزه های قرآن و اهل بیت علیهم السلام است. توحید حقیقی امری عقلی محض است و حتی معرفت فطری نیز به معرفت عقلی ارجاع داده می‌شود. علاقه مندان برای اطلاع بیشتر در این موضوع می‌توانند به مناظره آقایان میلانی و برنجکار در همین شماره سمات مراجعه کنند.

۱۶ . **سمات:** الف. صحت یک برهان حقیقی عقلی در نفس و ذات آن نهفته است و اصطلاحا حجیت آن ذاتی است اما اهل بیت علیهم السلام آموزگاران و متذکران و اثاره کنندگان این براهین عقلی به ویژه در عرصه توحید به انسان ها هستند. و این واسطه گی نه براهین عقلی را از عقلی بودن آن می‌اندازد (همان گونه که آموزش قواعد عقلی ریاضی توسط معلم ریاضی به دانش آموز آن را از عقلانی بودن ساقط نمی کند) و نیز نه تنها نقصی برای ائمه علیهم السلام محسوب نمی شود که یکی از رسالت های آنها به شمار می‌رود. (لیثیروا لهم دفائن العقول) اما سخن مهم در مقام این است که در مقام اثبات و فعلیت کسی به پای خود و از غیر طریق اهل بیت علیهم السلام به برهان حقیقی در توحید دست نیافته است.

ب. چنان که اشاره شد همه آنها که از مسیری غیر از مسیر حجج الهی به سراغ موضوع خداشناسی رفته اند، مانند آنچه در مسالک کلامی ای چون اشاعره و یا معتزله و یا در فلسفه و عرفان شاهد آنیم به خطا و گمراهی افتاده‌اند و این موضوع مورد تصریح دهها روایت است که اهل بیت علیهم السلام آموزگاران انحصاری توحید و معرفت الله هستند. و البته معلوم است که آموزه های اهل بیت علیهم السلام در توحید کاملا برهانی است که به خصوص در احتجاجات آنها با فیلسوفان و متکلمان زمانشان مندرج است.

۱۷. **سمات:** علاقه مندان به موضوع تسنن یا تشیع ابن عربی را به کتاب «ابن عربی، سنی متعصب» اثر محقق ارجمند علامه سید جعفر مرتضی عاملی و نیز چهارمین شماره فصلنامه سمات ارجاع می‌دهیم.

۱۸ . **سمات:** البته اگر تنها یکی از این نظریاتی که ابن عربی قائل به آن است در روزگار ما از فردی صادر شود، از سوی بسیاری از ارادتمندان به ابن عربی به بالاترین درجات انحراف و کفر (و البته اغلب به حق) توصیف می‌شود ولی در باره ابن عربی که بدترین انحرافات عقیدتی از وی صادر شده است، انواع و اقسام توجیهات و مسامحات به کار گرفته می‌شود!

۱۹ . **سمات:** متاسفانه تعبیر علمای ظاهر (در مقابل علمای باطن و فهیم و عمیق!) تعبیری موهن نسبت به بسیاری و بلکه اکثریت قاطع فقها و متکلمین و علمای مکتب است که در برابر فلسفه و عرفان اعلام موضع کرده اند. مثلا

از این قبیل هستند. مخالفت اینها هم یا از باب این است که کُلاً با عرفان مخالفند و او را فرد اعلا در این مطلب می‌دانند و عده‌ای هم مخالفتی با عرفان ندارند و ممکن اسـت مثل علاءالدوله سمنانی از عرفا باشند ولی با او در پاره‌ای مطالب مخالف باشند و بگویند بعضی مطالب ابن‌عربی اشتباه است.[۲۰] عده‌ای هم در نقطه مقابل، ایشان را به اوج می‌برند و او را شیخ اکبر، انسان کامل[۲۱] و کسی که همه معارف از اوست معرفی می‌کنند. این جریان به طور یکسان و مُوازی در شـیعه و سـنّی وجود دارد. در بین سنیّان بعضی او را شیخ اکبر و قـدوة عرفا و اولیاء می‌دانند و برخی او را تکفیر و تفسـیق می‌کنند امثال «ذهبی» مورخ نامی اسلامی از اهل سنّت در قرن هشتم که در کتاب معروف رجالی خود به نقل از شیخ خود ابامحمدبن عبدالله سلمی می‌نویسد «فقال هو شیعیٌ سوءٌ کذّابٌ، و قلتُ له کذّابٌ ایضاً؟ قال نَعَم».[۲۲] در بین شیعه هم این دو جریان افراط و تفریط درباره او وجود دارد. البته در گروه موافقین، شـخصیت‌های بسیار برجسته‌ای هم وجود دارند افرادی که در اوج تقوی و ورع و تعقل هسـتند نیز راجع بـه او اظهارنظرهای مثبتی کرده‌اند. در قرن گذشـته مرحوم قاضی در نجف ضد فلسـفه و عرفان به قدری شخصیتش بارز بود که کسـی به ایشان تعرض نمی‌کرد. ایشـان در عِداد مراجع بزرگ و هم مباحثه مرحوم آیت‌الله حاج سـید ابوالحسـن اصفهانی مرجع وحیـد عصر خود بودند، ولی آثـار و کرامات مرحوم قاضی به حدی بود که جایی برای مخالفت با ایشـان باقی نمی‌گذاشت. ده‌ها نفر از مجتهدین به نام عالم تشـیع از شاگردان ایشـان بودند. شخصیتی

یکی از این علمای ظاهر، فقیه و اصولی عالیقدر میرزای قمی است که سخت ابن عربی را نقد و رد می‌کند. (مراجعه کنید به همین شـماره سـمات مقاله رد وحدت وجود به قلم میرزای قمی)

۲۰ . **سمات:** بله آقای دکتر اشاره خوبی کردند. مخالفت علاء الدوله با ابن عربی را از زبـان فقیه و اصولی نامور میرزای قمی (ره) بخوانیم: «و محیی الدین [ابن] عربی شقی– که سزاوار است مسمّی شود به «ممیت الدین» یا «ماحی الدین»– در اول کتاب فتوحات گفته اسـت: «سبحان من أظهر الأشیاء و هو عینها» یعنی تنزیه می‌کنم و پاکیزه می‌دانم کسـی را که ظاهر کرده اسـت همه اشیاء را و او خود عین آن هاسـت. و «علاء الدوله سـمنانی که از رؤسـای این فرقه است، با وجـود کمال ارادت او به محیی الدین در حاشـیه فتوحات به این عبارت نوشـته اسـت: «من حقّ می‌گویم و از تو شـرم نمی کنم؛ زیرا که خدای تعالی شرم نمی کند از این که حقّ را بگوید چنان که در قرآن مجید اسـت. ای شیخ! اگر بشنوی از کسـی که بگوید: فضله شیخ خود وجود شیخ اسـت، با او مسامحه نمی کنی، و غضب می‌کنی بر او و از او نمی گذری، پس چگونه جایز اسـت از برای تو که نسبت بدهی این هذیان را به پادشاه دیّانی که جزای عمل هر کسی را می‌دهد؟ بازگـرد به سـوی خدا، و توبه نصوح کن تا نجات بیابـی از این ورطه مهلکی که دهری ها که قایل به خدایی نیستند و دهر را خدا می‌دانند از آن استنکاف دارند، و همچنین طبیعی ها که کارخانه موجودات را از تصرّف طبیعت می‌دانند، و یونانی ها که اعتقاد به شریعت ندارند، و سلام بر کسی باد که متابعت راه راست کند.» (ر. ک به همین شماره سمات دفتر ویژه مقاله رد وحدت وجود به قلم میرزای قمی)

۲۱ . سـمات: پیشتر گفتیم که اصطلاح انسان کامل یک اصطلاح صوفیانه است که در مقابل اصطلاح امام معصوم و حجت معصوم خداوند جعل شده است تا راه برای امام و قطب تراشـی صوفیان در برابر دوازده امام معصوم علیهم السلام باز شود و همان گونه که آقای دکتر غفاری فرمودند: برخی ابن عربی را انسان کامل می‌دانند. یعنی عِدل امام معصوم!

۲۲. میزان الاعتدال فی نقد الرجال،ج ۳، صص ۶۶۰ـ۶۵۹ .

■ غفـاری: آنچه شـما گفتید که حتی برهان عقلـی بـر توحیـد را بایـد اول امـام بگوید و بعـد از آن مـا با برهان عقلـی بپذیریم، پایین آوردن شـأن امام اسـت. اگر امام هیچ نقشی در صحت یک برهان ندارد، چرا باید واسطه باشـد؟ و اگر حقیقتاً نقش دارد و بدان جهت آن برهان پذیرفته می‌شـود که امـام فرموده اسـت، دیگر این چه برهان عقلی است؟ این چه مصلحت علمی اسـت که سـبب می‌شـود خداونـد بنـده‌اش را مجبـور کند آنچـه را که بایـد از طریق عقل بما هو عقـل بپذیرد، ابتدا از امام بشـنود؟ حـال، اگر عقل یک انسـانی بیش از شـنیدن از امام، خـودش با برهان به یک معرفت در خداشناسی رسید، با چه مجوّز علمی بی‌اعتبار است؟

■ سـمات: الف. صحت یک برهان حقیقی عقلـی در نفـس و ذات آن نهفتـه اسـت و اصطلاحـا حجیت آن ذاتی اسـت اما اهل بیت علیهم السـلام آموزگاران و متذکـران و اثاره کنندگان ایـن براهین عقلی به ویژه در عرصه توحید به انسـان ها هستند. و این واسطه گی نه براهین عقلی را از عقلی بودن آن می‌اندازد (همـان گونه که آموزش قواعـد عقلی ریاضی توسـط معلم ریاضـی به دانش آمـوز آن را از عقلانـی بودن سـاقط نمی کنـد) و نیز نه تنها نقصی برای ائمه علیهم السلام محسوب نمی شـود که یکی از رسـالت های آنها به شـمار می‌رود. (لیثیروا لهم دفائن العقول) اما سخن مهـم در مقام این اسـت کـه در مقام اثبات و فعلیت کسـی به پای خود و از غیر طریق اهل بیت علیهم السلام به برهان حقیقی در توحید دسـت نیافته اسـت. ب. چنان که اشاره شد همـه آنها که از مسـیری غیر از مسـیر حجج الهی به سـراغ موضوع خداشناسـی رفته اند، مانند آنچه در مسالک کلامی ای چون اشاعره و یا معتزله و یا در فلسفه و عرفان شاهد آنیم به خطا و گمراهی افتاده‌اند و این موضوع مورد تصریح دهها روایت است که اهل بیت علیهم السـلام آموزگاران انحصاری توحید و معرفت الله هسـتند. و البته معلوم است که آموزه های اهل بیت علیهم السلام در توحید کاملا برهانی اسـت که به خصـوص در احتجاجـات آنها با فیلسوفان و متکلمان زمانشان مندرج است.

مثل ایشان ابن‌عربی را تأیید می‌کند و فتوحات ایشان را می‌خواندند. ایشان یک نسخه ترکی از فتوحات داشتند.

و البته خیلی‌ها و از جمله مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی به همین دلیل با مشرب و مرام عرفانی مرحوم آقای قاضی سخت مخالف بودند و گرایش ایشان به ابن‌عربی را سخت تخطئه می‌کردند.

غفاری: ما در اینجا داریم نظرات مختلف را بررسی و آنها را سبک ـ سنگین می‌کنیم. فرض کنید حضرت آیت‌الله العظمی خمینی (قدّه) که در تیزهوشی و دقت نظر نمونه بودند. فقیه جامع‌الشرایط دنیادیده‌ای بودند و در اوج درس فلسفه و عرفان و سیاست بودند، ایشان هم ابن‌عربی را در جایگاه بسیار بزرگی قرار می‌دهند. ایشان در نامه خود به گورباچف می‌گویند شما اشخاصی را برای شناخت شیخ اکبر ابن‌عربی بفرستید. یا تعابیری مانند اینکه «اگر خواستید از مباحث این بزرگمرد مطلّع شوید...»، خود ایشان بر فصوص ابن‌عربی حاشیه دارند. البته بعضی جاها مخالفت هم دارند. طبع آزاداندیشی این است که تابع عقل خود باشد. من شخصاً از مرحوم مطهری که در سلامت نفس و قدرت فکر اسوه هستند، شنیدم که ابن‌عربی اعجوبه است. و نیز او را به حق شیخ اکبر می‌خواندند. اعجوبه بودنش هم همین است که محل تضاد است. گاهی در اوج و گاه در حضیض است.[۲۳] به آثار او که نگاه می‌کنیم، مثل فتوحات ایشان ـ که البته به نظر مرحوم شعرانی تحریفاتی هم در آن صورت گرفته است ـ، تعابیری راجع به امیرالمؤمنین و مقاماتشان و ائمه اطهار آمده که در اوج است و هیچ شیعه‌ای این تعابیر را ندارد. در کل فتوحات شاید بیش از ده بار از این تعابیر باشد. تعابیر عجیب و غریبی مثل اینکه امیرالمؤمنین «سِرّ الانبیاء الاجمعین» هستند.[۲۴] یعنی حقیقت همه انبیا. در باب امام زمان نیز تعابیر قطعی و رسمی دارند. تعابیری که عیناً مانند اعتقاد یک شیعهٔ امامی است. هم می‌گوید که: مُهر و نشانه امامت را در ایشان رؤیت کرده است... این مطالب یکی دو تا نیست.

تعبیری هم که خودش را خاتم ولایت معرفی می‌کند و یا اینکه مقام ابوبکر و عمر را بالاتر از امیرالمؤمنین می‌داند، هم هست.

غفاری: بله. بعداً عرض می‌کنم که این تعابیر به هیچ وجه منافاتی با عقاید شیعی ندارد، و در مورد خلفای صدر اسلام نیز اگرچه تعابیری به حسب روایات اهل سنّت دارد ولی هرگز قابل مقایسه با آنچه که در مورد امیرالمؤمنین و یا حتی امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام دارد، نمی‌باشد که حالا در جای خود عرض می‌کنم. به هر حال نصوص بر تشیّع باطنی او فراوان است و اگر این نصوص نبود، سنی‌ها او را یکسره به نفع خود مصادره می‌کردند. در آثار دیگر او هم از این نکات وجود دارد.

خاتم ولایت محمدیه

---

۲۳ . **سمات:** بالاخره معلوم نشد که صفت اعجوبه یعنی کسی که گاه در اوج معرفت است و گاه در حضیض باطل گویی مدح است یا ذم؟ و اساسا چگونه می‌توان فردی تهافت گو در مسائل اعتقادی را تایید نمود؟
و اما به جاست در اینجا وصف ابن عربی را از ملا محسن فیض کاشانی (داماد ملاصدرا) که خود عمده عمرش را در سلک فلاسفه و عرفا بوده است (و در سالیان آخر عمر توبه می‌کند)، بخوانیم:
«شیخ اکبر اهل سنت، محی الدین ابن عربی است. او از پیشوایان صوفیه و از بزرگان اهل معرفتشان است. در فتوحات می‌گوید: «من از خدا نخواستم که امام زمانم را به من بشناساند و اگر می‌خواستم به من می‌شناساند.» ای صاحبان بصیرت عبرت بگیرید و بنگرید که چگونه خود را بی نیاز از شناختن امام دید حال آن که حدیث مشهور بین همه علما که می‌گوید: «هر کس بمیرد و امام زمانش را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده است» را شنیده بود، پس چگونه خدا او را مخذول و گمراه کرد و به خودش واگذاشت تا شیطان او را در زمین علوم، سرگردان رهایش کرد. پس با وجود علم فراوان و دقت نظری که داشت و برخورداریش از سیر در زمینه حقایق و فهم نسبت به اسرار و دقایق، در هیچ یک از علوم اسلامی راه مستقیم را نپیمود و به حتم و یقین به حدود آن دست نیافت و در سخنانش مخالفت های رسوایی با شرع و تناقضات عقلی واضحی وجود دارد؛ آن چنان مخالفت ها و تناقض هایی که کودکان به آن می‌خندند و زنان آنها را به سخره می‌گیرند.
این حقیقت بر آنان که در تالیفات او خصوصا فتوحات و بالاخص ابواب اسرار عبادت تتبع کنند پنهان نمی ماند.
سپس با ادعاهای گسترده اش در شناخت خدا و مشاهده معبود و همراهی با خدا با چشم شهود و این که به دور عرش گشته و فنای در توحید و ... او را در شرایطی می‌بینی که دارای سخنان سخیف و احمقانه و بلند پروازی های متکبرانه و هذیان و خرافات درهم و برهم و ضد و نقیض های تحیر آوری است که جگر را پاره پاره می‌کند. گاه سخنانی به ثبات و مستقیم می‌گوید و گاهی مطالبش از آشیانه عنکبوت سست تر است.
در کتاب ها و تصنیفاتش گفتارهای بی ادبانه ای نسبت به خداوند منزه وجود دارد که هیچ مسلمانی در هیچ موقعیتی راضی نمی شود به آن تفوه کند. او در ضمن کلماتی مزخرف و دیوانه وار که قلب ها را پریشان و عقل ها را وحشت زده و ذهن ها را متحیر می‌کند، گویا در نفسش از صور مجرده امور قبیحی را می‌بیند و گمان می‌کند که آن ها حقیقت وصول به حق است؛ شاید عقلش به واسطه شدت ریاضت و گرسنگی مختل شده و آن چه به خاطرش می‌آمده بدون تامل به قلمش جاری می‌شده است و قطب الدین بن محی الدین الکوشکناری که از برترین مشایخ صوفیه اهل سنت است می‌گوید: «هر یک از اهل کشف را یافتیم که روش عبادات و مکاشفاتش با روش صاحب شرع مخالفت داشته است می‌دانیم که او وضعش درهم و کشفش معیوب است و این روش از صاحب فصوص و صاحب نصوص در زمین منتشر گردیده و این روش هیچ شباهت و مناسبتی با روش صاحب وحی ندارد. پس به مقتضای این قانون برای ما علم پیدا می‌شود که این دو وضعشان درهم و مکاشفاتشان معیوب است. پس راه ما از کلمات و کتاب های این دو نفر به دور است.» مراد او از صاحب فصوص، محی الدین ابن عربی و از صاحب نصوص شاگردش صدر الدین قونوی است. نمونه هایی از اشتباهات رسوا و نمونه ای از مطالب خلاف شرع مطهر نبوی ابن عربی را می‌آوریم برای این که آنان که او را نمی شناسند به گفتارش اعتماد نکرده و گمراه نشوند و دیگران را نیز گمراه نکنند و در حالی که طالب خیرند در شر نیفتند. سایر نمونه های مشابه بی شمار را با این نمونه ها مقایسه کنید ...گویا مرادش (ابن عربی) از آنانی که به آنها مقام تشریع داده شده است که به مقام انبیاء ملحق شوند، مشاهیر اصحاب همچون ابوبکر و عمر و معاذ و مانند اینهایند و پس از انان حسن بصری و سفیان ثوری و نظایر ایشان؛ سپس ائمه چهارگانه (ابوحنیفه، شافعی، مالک و احمد بن حنبل) و امثال آنان ، سپس خودش و کسانی که در معرفت به او نزدیکند، چنان که در فتوحات به این مطلب اشعار دارد.» (سید علی رضا حسینی، دیدگاه ابن عربی در باره خلفا، انتشارات دلیل ما، ص ۱۰۵ به نقل از مجموع رسائل ، رساله بشارة الشیعة ص ۱۵۰ تا ۱۵۲)
۲۴ . **سمات:** و در جایی دیگر سخن از معراج خود می‌گوید که در آن امیرالمؤمنین را در رتبه ای پایین تر از ابوبکر و عمر و عثمان دیده است!

و امّا مسـئله ختم ولایت که بار دیگر بدان اشـاره کردید که محیی‌الدین خود را خاتم ولایت محمدیه می‌داند، بله در کلمات او چنین چیزی هسـت. البته مسئله اینسـت که شـما یک کلمه اشـکال می‌کنید و بنده مجبورم چندین صفحه برای رفع آن توضیح بدهم. به هر حال مسـئلهٔ ختم ولایت از مسـائل نسبتاً پیچیده در کلمات جناب شـیخ اسـت و علّت آن هم اینسـت که ایشـان در جاهای مختلف «فتوحات» و نیز در «فصوص» و نیز در بعضی رسـائل خود از آن صحبت کرده و ظاهراً هم متفاوت صحبت کرده است و موجب اختلاف آراء مفسّران و شارحان و منتقدان شده است. ولی چنانچه دقت به خرج داده شود و به انصاف نیز نظر شود، کلمات ایشـان در این باب قابل جمع است. با اینکه رعایت تقیه[۲۵] موجب سخن گفتن به رمز و راز شـده ولی بسـیاری از ناسـازگاری‌ها مربوط به کسانی می‌شود که نمی‌خواهند خودشـان را با حق سـازگار کنند و سـعی می‌کنند بر اساس عقاید و تعصبات خود حقایق را تفسـیر کنند و سـپس دچار اشکال می‌شوند. به هر حال منظـور از مقام ولایت همان باطن نبوت اسـت به طوری که هر نبیّ ولی اسـت ولی البته هر ولی نبی نیسـت. ولایت نهایت قرب بنده به حضرت حق می‌باشـد و دارای درجات و مراتبی اسـت یعنی هریک از انبیاء و اولیاء مَظْهر یک یا بیشـتر از اسـماء کلیه الهیه می‌باشند. به همین معنا برای مقام ولایت ختمیتی متصور است که منظور از آن خاتمیت زمانی نیسـت. بلکه رسیدن به بالاترین درجه قرب است که از آن بالاتر نباشد و به قول ابن‌عربی «فلیس الختم بالزمان بل باستیفاء المقام (رسالهٔ عُنقاء مُغرب فی ختم الاولیاء و شمس مَغرب، از مجموعه رسائل ابن‌عربی، ج ۳، ص ۵۰، چ دارالمحجة البیضاء لبنان). در این صورت، آن ولی که به این درجه برسد او را ولی خاتم گویند و سایر اولیاء در مقامات خود از او بهره‌مند خواهند بود. به هر حال باید دانسـت که مقام خاتم‌الاولیاء در ابن‌عربی حداقل در سـه مصداق تعیین گردیده است. اولین آن خاتم الولایة المطلقة یا عامة است که حضرت عیسی سـلام‌الله علیه می‌باشـد که در زمان و امت خود نبی بوده و در امت محمدیه ولی می‌باشـد. ترجمهٔ عبارت وی در «فتوحات» چنین اسـت «ختم دو ختم می‌باشـد ختمـی که خداوند بـا آن ولایت را ختم می‌کند و ختمی کـه خداوند به آن ولایة المحمدیـه را ختم می‌کند. و اما ختم ولایت به طور اطلاق از آن حضرت عیسـی علیه‌السـلام است که او در زمان این امّت ولی است... و امّا ختم الولایة المحمدیّه از آن مردی اسـت از عرب که از نژادی بسـیار با کرامت و صاحب نفوذ است و او در زمان ما موجود است و من او را در سال ۵۹۵ در شهر فاس دیده‌ام و علامتی را نیز که ویژهٔ او بود و خداوند آن را از چشـم مردم مخفی می‌نماید برای من آشـکار سـاخت به گونه‌ای که مهر ولایت او را دیدم و او خاتم النبوة مطلقه اسـت (منظور همان ولایتی است که در مقابل نبوت تشریعی است) بدین ترتیب خداوند ولایتی را که از طریق وراثت معنوی محمدی برای بشـر حاصل شـده است به وسیلهٔ این شـخص ختم نموده اسـت. و امّا ولایت عامی را که از طریق سـایر انبیاء در بشر متحقق شـده اسـت قبل و بعد از پیامبر اکرم حاصل خواهد شد و آنها بعد از ختم محمدی هم خواهند بود. ولی ولایت مخصوص ناشـی از قلـب و مقام حضرت محمـد صلی الله علیه و آله و سـلم به جز از طریق این ختـم و بعد از آن حاصل نخواهد شد و اما الولایة العامه خاتم آن حضرت عیسی علیه‌السلام است».[۲۶]
نکتهٔ مهم اینست که جناب محیی‌الدین بلافاصله در صفحهٔ بعد از این عبارت به شخص دیگری به عنوان «ختم ولایت خاصّهٔ محمدیه» اشاره می‌کند و تصریح می‌کند که این ختم ولایت خاصه آن شـخصی به جز امام مهدی منتظر است، که

■ غفـاری: مـن قائلـم کـه ابن‌عربـی از بزرگان عرفاسـت و بسـیاری از معـارف و حقایـق در مطالب او هسـت. البته موارد اشـتباه هم در فکر ایشانِ دیده می‌شود. مواردی که قطعاً خلاف است چه در تفاسـیر او از قرآن یا بعضی از نظریاتش. پاره‌ای از نظریاتش را هم عقل بنده قاصر از فهـم آن اسـت و نمی‌دانم آیا درست است یا غلط و در آنجاها متوقفـم. بسـیاری از مطالـب فوق‌العاده عالی هـم دارد... من شخصاً از مرحوم مطهری که در سلامت نفس و قدرت فکر اسوه هسـتند، شـنیدم کـه ابن‌عربی اعجوبه اسـت. و نیز او را به حق شـیخ اکبر می‌خواندند. اعجوبه بودنش هم همین است که محل تضاد اسـت. گاهی در اوج و گاه در حضیض است.

■ سـمات: صفـت اعجوبـه یعنـی کسـی کـه گاه در اوج معرفت اسـت و گاه در حضیض باطل گویی، مدح اسـت یا ذم؟ ملا محسن فیض کاشانی (داماد مـلا صـدرا) در باره ابـن عربی می‌گوید: محی الدین ابن عربی از پیشوایان صوفیه و از بزرگان اهـل معرفتشـان اسـت. او در فتوحـات می‌گوید: "مـن از خدا نخواسـتم کـه امام زمانـم را به من بشناساند و اگر می‌خواستم بـه مـن می‌شناسـاند." ای صاحبان بصیـرت عبرت بگیرید و بنگریـد که چگونـه خود را بی نیاز از شناختن امام دید حال آن که حدیث مشهور بین همه علما کـه می‌گوید: "هـر کس بمیرد و امام زمانش را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده اسـت" را شـنیده بود.

۲۵ . **سمات:** در مورد تقیه در پانوشت های بعدی توضیح خواهیم داد.
۲۶. ص ۴۹، ج ۲.

مهدی از نسل و عترت پیامبر است ولی این ختم خاص از سلالة حسی پیامبر نیست و بلکه از سلاله و اعراق معنوی اوست.[۲۷] پس تا اینجا سه مصداق برای خاتم الاولیاء بیان شد: ۱ـ مردی از تبار عرب که او خاتم ولایت محمدی است و جناب محیی‌الدین او را در سال ۵۹۵ در شهر فاس زیارت کرده است ۲ـ ختم ولایت عامه که از انبیاء گذشته به ارث رسیده است و آن حضرت عیسی است ۳ـ ختمِ ولایت محمدی خاص که به غیر از امام مهدی است. در عباراتی که ذیلاً نقل می‌شود معلوم می‌شود که آن خاتم ولایت محمدی که از تبار اصیل عربی است، شخص حضرت مهدی(عج) است. همچنین ختم خاص و جزئی برای ولایت محمدی به زعم جناب شیخ، خود اوست.[۲۸] البته جناب شیخ در باب بیست و چهارم فتوحات نیز مشابه آنچه را که در جلد دوم راجع به ختم ولایت محمدی آورده بیان کرده است با یک نکتة اضافه «و للولاية المحمديه المخصوصه بهذا الشرع المنزل على محمد صلى الله عليه و سلم ختم خاص فى الرتبة دون عيسى عليه‌السلام لكونه رسولاً و قد وُلد فى زماننا و رأيتُه ايضاً و اجتمعت به و رأيت العلامة الختمية التى فيه فلا ولىّ بعده الاّ و هو راجع اليه كما انه لانبىّ يكون بعد محمد صلى الله عليه و سلم الاّ و هو راجع اليه كعيسى اذا نزل، فنسبَة كلُ ولىّ يكون بعد هذا الختم الى يوم القيامة نسبة كل نبىّ يكون بعد محمد صل الله عليه و سلّم فى النبوة كاءلياس و عيسى والخضر فى هذا الامة».[۲۹]

نکتة خاص این عبارت اینست که جناب شیخ بیان می‌کند هر ولیّ دیگر تا روز قیامت تحت ولایت این ولی خاتم است.

و اکنون اگر بر این مطالب عبارت باب ۳۶۶ فتوحات را که در باب حضرت مهدی(عج) و وزرای او بود در نظر آوریم، آنجا که جناب شیخ در سه بیت به روشنی مقصود از خاتم اولیاء محمدیین را به طور مطلق بیان می‌کند:

ألا إنّ ختمُ الاولیاء شهیدُ
و عین امام العالمین فقید
هو السید المهدی من آل‌احمد
هو الصارم الهندي حین یبید
هوالشمس یجلو کلّ غمّ و ظلمة
هو الوابل الوسمی حین یجود

ترجمه:

آگاه باشید که ختم اولیاء حاضر و شهید است
و این در حالی است که وجود عینی و جسمی امام عالمیان غیرقابل دسترسی و پنهان است
او همان آقای ما مهدی از آل محمد است
او که شمشیر برّان هندی است در آن موقع که ظهور کند
او همان خورشید تابانی است که هر ظلمت و تیرگی را

■ **غفاری: خاتم الاولیاء محمدی به طور مطلق در نظر جناب ابن‌عربی جز مقام مقدس حضرت مهدی سلام‌الله علیه نیست و شخص دیگری که ولایت محمدی را داراست ولایت محمدیه خاصه را داراست و نه ولایت محمدی مطلقه را، و آن مصداق سوم ولایت است که به حسب بعضی اشارات جناب شیخ، منطبق بر خود ایشان می‌شود. و البته در اصل جعل این اصطلاح و تقسیمات مربوط بدان می‌توان با جناب شیخ اکبر مباحثه و مناقشه داشت و تقسیمات مناسب‌تری با واژه امامت قرآنی در مسئلهٔ ولایت و درجات آن انجام داد همان‌طور که در مصداق ختم ولایت مطلقه برای حضرت عیسی سلام‌الله علیه محل بحث جدّی است. ... آنچه که روشن است اینکه جناب شیخ مقام خاتمیت ولایت مطلقه محمدیه را برای حضرت مهدی سلام‌الله علیه اثبات می‌کند و ختم ولایت محمدی جزئیه یا خاص را که بهره‌مندی از پاره‌ای از اسماء کلیه الهی باشد برای خود و یا حتی اشخاص دیگر بیان می‌کند. هیچ آدم با انصافی جرأت نمی‌کند به طور قطع بگوید که چنین آدمی شیعه نیست.**

■ **سمات: ابن عربی خود را از حضرت مهدی علیه السلام داناتر و حکیم تر دانسته بلکه خود را برادر قرآن و حضرت مهدی علیه السلام را برادر شمشیر دانسته است: و أما ختم الولایهٔ المحمدیهٔ فهو أعلم الخلق بالله لا یکون فی زمانه و لا بعد زمانه أعلم بالله و بمواقع الحکم منه فهو و القرآن إخوان کما إن المهدی و السیف إخوان.**

---

۲۷. فتوحات، ج ۲، ص ۵۰.

۲۸. **سمات:** این ولایت خاص تراشی برای خود، و خود را خاتم ولایت خاص محمدی دانستن به چه دلیل است؟ البته برای ابن عربی که مدعی اسراء و معراج و دانستن علم غیب است و خویش را رکن عالم می‌داند و مدعی است که معارفش را از روح الامین می‌گیرد و کتاب فتوحاتش را به امر خداوند نوشته است و بالاتر از همه خداوند را چند بار در خواب دیده است، ادعای ختم ولایت خاص محمدیه برای او نوعی تواضع! و خفض جناح! به شمار می‌رود! (رجوع کنید به کتاب «ابن عربی سنی متعصب» ص۱۱۵ تل ۱۱۸)

۲۹. فتوحات، ج ۱، ص ۱۸۵.

www.ebnearabi.com

روشن می‌کند
او همان باران درشت بهاری است که همه از جود و
بخشش او بهره‌مند می‌شوند

اکنون معلوم اســت که آن کس که امام عالمیان اســت همان ختم اولیائی اســت که شاهد و غایب اســت و او همان مهدی(عج) اســت که هر ولی تا آخر زمان تحت ولایت اوست و او همان است کــه جناب شــیخ دو بار از رؤیت او و دیــدن علامت خاتمیت او یاد می‌کند.

هیچ مانعی ندارد که آن شــخص سوم که ختم ولایت محمدّی خاص اســت ابن‌عربی و یا هر ولی دیگری از امت محمدی باشــد. کما اینکه در رسالة «عَنقاء مُغرب فی ختم الاولیاء و شمس مَغرب» به صراحت به این مصادیق ســه‌گانه اشــاره می‌کند و می‌گوید که «خداونــد در موارد مختلفــی از کتاب عزیز خود بــه ذکر این ختم مکرّم و الامام المتبوع المعظم و حامل لواء الولایة و خاتمها، و امام الجماعة و حاکمها اشــاره کرده اســت و مرتبه و قدر او را مشخص کرده تا برای مردم تمییز و بصیرت حاصل شــود. زیرا حضرت امام مهدی که منســوب به بیت نبی اســت از آنجا که امام تبعیت شده است که امر او از طریق پیامبر به گوش همگان رسیده است شاید با کسی که داخل و مشترک در صفات او باشد اشتباه شود و نشانه‌های میان این دو به یکدیگر آمیخته شود. امّا در مورد حضرت عیسی در نشانه‌هایش اشتراکی نیست زیرا او بدون تردید پیامبر است ولی در مورد ختم [محمدی خاص] و مهدی که هر دو ولیّ خدا می‌باشــند، امکان اشــتباه و ایجاد دشــواری به جهت دواعی نفسانی، هست. و بــه جهت این امر مهم اســت که تنبیه بــه خصوصیات وی به اهل بصیرت داده شــده اســت... و امّا علماء او را می‌شناســند و از خط و راه او پیروی می‌کنند و تابع او هســتند تا جایی که حضرت عیســی علیه‌الســلام او را معرفی می‌کند و در میان همه مردم به حقانیت او شــهادت می‌دهد، و انّه الامام الاعظم و الختام لمقام الاولیاء الکرام و کفی بعیســی علیه‌الســلام شــهیداً و البته به دنبال او برای شما حوادث سختی و راه دشــواری در پیش است...»[۳۰] عبارت ابن‌عربی کاملاً روشــن اســت و خصوصاً این جملهٔ اخیر که عربی آن ترجمه نشد تا با ملاحظهٔ عین عبارت «الامام الاعظم و الختام لمقام اولیاء الکرام که شــهادت حضرت عیسی بر او کفایت می‌کند، معلوم شود که خاتم الاولیاء محمدی به طور مطلق در نظر جناب ابن‌عربی جز مقام مقدس حضرت مهدی سلام‌الله علیه نیست و شخص دیگری که ولایت محمدی را داراســت ولایت محمدیه خاصه را داراست و نه ولایت محمدی مطلقه را، و آن مصداق ســوم ولایت اســت که به حسب بعضی اشارات جناب شیخ منطبق بر خود ایشان می‌شود.

و البتــه در اصــل جعل این اصطلاح و تقســیمات مربوط بدان می‌توان با جناب شــیخ اکبر مباحثه و مناقشــه داشــت و تقسیمات مناســب‌تری با واژه امامت قرآنی در مســئلهٔ ولایــت و درجات آن انجام داد همان‌طور که در مصداق ختم ولایت مطلقه برای حضرت عیســی ســلام‌الله علیه محلّ بحث جدّی است و اینکه اگر ملزم به استفاده از این عنوان و اصطلاح باشیم به دلائل بسیار روشن قرآن ایــن درجه ولایت مطلقه اختصاص به حضرت ابراهیم خلیل شــیخ الانبیاء در مقامات توحیدی، خواهد داشــت ولی اینها به مجال فعلی ما مربوط نمی‌شــود. آنچه که روشن اســت این است اینکه جناب شیخ مقام خاتمیــت ولایت مطلقه محمدیه را برای حضرت مهدی ســلام‌الله علیــه اثبــات می‌کند و ختم ولایت محمدی جزئیــه یا خاص را که بهره‌مندی از پاره‌ای از اســماء کلیه الهی باشــد برای خود و یا حتی اشــخاص دیگر بیان می‌کند. هیچ آدم با انصافی جرأت نمی‌کند به طور قطع بگوید که چنین آدمی شــیعه نیست.[۳۱] البته دربارهٔ تشیع هم توضیحی لازم است که بعداً عرض می‌شود.

عــلاوه بــر عقایــد کلامــی، صدهــا نمونــه از اعتقادات فقهی او هم هست که بیانگر سنی بودنش هست.

غفــاری: اگر از اغراق شــما در قید «صدهــا نمونه» بگذریم، بله نمونه‌هایی هســت، باید اینها را با هم جمع کنیم. من که عرض کردم ابن‌عربی پیچیده اســت برای همین اســت. نمونه‌هایی هم از تفاســیری وجود دارد که به مذاق اهل ســنت تفسیر کرده است و نمونه‌هایــی هم از تفاســیر فقهی که صریحاً به مذاق شــیعه بیان کرده اســت ما باید بیــن اینها جمع کنیم، که ایــن جمع هم توجه به مســئله تقیّه اســت،[۳۲] زندگی در محیط شــدیداً متعصب سنّی

۳۰. رسالهٔ عنقاء مَغرِب...، در مجموعه رسائل ابن‌عربی، ج ۳، صص ۵۶ـ ۵۵، چ بیروت.

۳۱. **سمات:** شرط شیعه بودن اعتقاد به امامت و خلافت بلا فصل امیرالمؤمنین و اولاد معصوم او علیهم الســلام (در حالی که ابــن عربی تصریح می‌کند پیامبر برای پس از خویش جانشــینی تعیین نکرده است) و تبری از دشمنان و غاصبان حق آنان اســت.. حتی اگر این عربی در موضوع مهدویت همه حرفهایش منطبق با عقائد شــیعه باشد ـ که نیســت ـ صرف این امر نمی تواند دلیل تشیع او باشد. (ر.ک : ابن عربی، سنی متعصب)
ابن عربی خود را از حضرت مهدی علیه الســلام داناتر و حکیم تر، دانســته بلکه خود را برادر قرآن و حضرت مهدی علیه السلام را برادر شمشیر دانسته است:
و أمــا ختم الولایــة المحمدیة فهو أعلم الخلق بالله لا یکــون فی زمانه و لا بعد زمانه أعلم بالله و بمواقع الحکم منه فهو و القرآن إخوان کما إن المهدی و السیف إخوان. (فتوحات ۴ جلدی ، ج۳ ، ص ۹۲۳)

۳۲. **ســمات:** مربوط دانستن صدها دلیل و شاهد برعدم تشیع ابن عربی به تقیه امری عجیب است. تقیه یا با سکوت در گفتن حق صورت می‌گیرد و یا با حداقل ضــروری همراهــی زبانی و عملی با اهل باطل نه آن گونه که ابن عربی ســنگ تمام را از هرجهت در همراهی فقهی و کلامی و عاطفی با اهل ســنت می‌گذارد و حتی در طرح بعضی از اعتقادات باطل از عموم اهل ســنت نیز سبقت می‌گیرد. آیا معصوم دانستن ابوبکر و عمر و یا محدَّث دانستن عمر که کمتر سنی ای قائل به آن است، نیز از ضرورت های تقیه بوده است؟ آیا قائل شدن خلافت باطنیه و ظاهریه برای متوکل عباسی از لوازم تقیه بوده است؟ آیا استرحام برای حجاج بن یوسف نیز از لوازم تقیه بوده است؟
و عجیــب تر از همه اینکه این همه تلاش برای شــیعه جلوه دادن ابن عربی به خاطر این است که مبانی عرفانی او که مبتنی بر نظریه باطل وحدت وجود است، مورد خدشــه قرار نگیرد! در واقع این امر تلاشــی باطل برای دفاع از باطلی دیگر اســت. (علاقه مندان به موضوع مذهب این عربی را به کتاب «ابن عربی، ســنی متعصب» اثر علامه محقق ســید جعفر مرتضی عاملی چاپ بیروت و نیز مقالات فصلنامه ســمات در باره وی از جمله بخش دفتر ویژه شماره چهارم سمات ارجاع می‌دهیم)

مذهـب که ناگزیر بعضی مطالـب را برای حفظ جان و نیز حفظ و بقای آثار خود اظهار می‌کرده اسـت، و یا به طریق تحریف اسـت که توسـط طرفداران سـنّی مذهب وی صورت گرفته است و یا توسط سردمداران اهل سنّت و لو بدون اعتقاد بـه وی و صرفـاً جهت حفظ موقعیت مذهب خود در آثار وی دسـت برده‌اند که شـواهد فراوانی هم در مورد ابن‌عربی و نیز دیگر بزرگانی که در محیط‌های اهل سنت زندگی کرده‌اند وجود دارد. اما اینکه بگوییم ما با آدم پریشانی مواجه هستیم که اینقدر متناقض فکر و عمل می‌کند، عقلاً سـخت اسـت. شخصیت ابن‌عربی آن قدر بزرگ است که توانسته بسیاری از متفکرین اهل سنت و شیعه را تحت تأثیـر قرار دهد و یا به طوری که بنده عنقریب عرض خواهم کرد بدون التزام به هیچ تناقضی مجموعه‌ای از همهٔ این ملاحظات با یک تفسیر موسّعی از تشیّع.

ولی در عالم تشیع، کسانی که به ابن‌عربی اظهار ارادت کرده‌اند، خیلی در اقلیتند. حتی کسی مثلاً مرحوم علامه طباطبایی زیربار قبول ابن‌عربی نرفته است.

غفاری: این طور نیسـت. نقل‌هایی که شما می‌کنید واقعاً جفا می‌کنید.[۳۳] نقل قطعی علامه که من از مرحوم مطهری شـنیدم و در آثار قلمی ایشـان هم هسـت[۳۴] غیر از این است. آدم باید آزاده باشد. بعضی آقایان کتاب می‌نویسند و کسـانی را که ما صبح تا شـب با آنها بودیم و با آنها زندگی کردیم را می‌گویند که ضد فلسفه و عرفانند. بنده روز و شب با آقای مطهری بودم. حضرت آیت‌الله العظمی خمینی را همه عالم می‌شناسـند و آثارشان هم هست. علامه طباطبایی می‌فرماید: در عالم اسـلام کسـی یک خط مثل ابن‌عربی ننوشـته است. و این را مرحـوم مطهـری نیز نقل کرده‌انـد: از بزرگان و کملین متقدم شـیعه مرحوم ابن‌فهد حلّی به نقل صاحب شـرح مناقب، محیی‌الدین را شـیعه می‌داند، مرحوم ملامحمدتقی مجلسـی پدر مرحوم مجلسـی دوم، از محیی‌الدین و تشیع وی به شـدت دفاع می‌کند[۳۵] ، مرحوم خوانسـاری صاحب روضـات الجنات به نقل از جماعتی از علمای شیعه، وی را شیعه می‌داند، مرحوم شیخ بهایی در کتاب اربعین خود با کمال احترام و عظمت از او یاد می‌کند همچنین مرحوم سیدصالح خلخالی از فیض کاشـانی[۳۶]، قاضی سـعید قمی و محدث جزایری به عنوان قائلان به تشـیع جناب محیی‌الدیـن نام می‌برد. همچنین میرزا محمدامین اسـترآبادی در کتاب رجالی خود، به توجیه برخی از عبارات جناب شـیخ که به مذاق اهل سنّت است، پرداخته و آنها را ناشی از زندگی در محیط متعصبانه اهل سنت می‌داند.

گفت‌وگویـی کـه مرحوم آقای حسـینی تهرانی با علامه دارنـد و در کتاب مهـر تابان آورده‌اند، چیسـت. در آن گفت‌وگو هرچه آقای حسینی تلاش می‌کنند جمله‌ای در تأیید ابن‌عربی از آقای طباطبایی بگیرند نمی‌توانند؟

ـ منظور از تأیید یعنی چه؟ اگر تأیید تشـیّع ایشـان به حسب ظاهر عبارات

■ غفـاری: من که عـرض کردم ابن‌عربی پیچیده اسـت برای همین اسـت. نمونه‌هایی هم از تفاسیری وجـود دارد که به مذاق اهل سـنت تفسـیر کرده است و نمونه‌هایی هم از تفاسیر فقهی که صریحاً به مذاق شیعه بیان کرده اسـت. ما باید بین اینها جمـع کنیم، که ایـن جمع هم توجه به مسـئله تقیّه اسـت، زندگی در محیـط شـدیداً متعصب سـنّی مذهـب که ناگزیر بعضـی مطالب را بـرای حفظ جان و نیـز حفظ و بقای آثار خود اظهار می‌کرده است.

■ سـمات: مربـوط دانسـتن صدها دلیل و شـاهد برعدم تشـیع ابـن عربـی به تقیـه امـری عجیب اسـت. تقیه یـا با سـکوت در گفتن حق صـورت می‌گیرد و یـا با حداقل ضـروری همراهـی زبانـی و عملـی با طـرف مقابل، نـه آن گونه که ابن عربی سـنگ تمام را از هرجهت در همراهـی فقهی و کلامـی و عاطفی با اهـل سـنت می‌گـذارد و حتی در طرح بعضـی از اعتقـادات از عموم اهل سـنت نیز سـبقت می‌گیرد. آیا معصوم دانستن خلیفه اول و دوم و یا محدَّث دانستن عمر که کمتر سنی ای قائل به آن است، نیز از ضرورت های تقیه بوده است؟ آیا قائل شدن خلافت باطنیه و ظاهریه برای متوکل عباسی از لوازم تقیه بوده است؟ آیا استرحام بر حجاج بن یوسف نیز از لوازم تقیه بوده اسـت؟ و عجیب تر از همـه اینکه ایـن همه تلاش برای شیعه جلوه دادن ابن عربی به خاطر این اسـت کـه مبانی عرفانـی او که مبتنی بر نظریه باطـل وحدت وجود است، مورد خدشه قرار نگیرد!

۳۳. **سـمات:** این مطلب را مرحوم سـید محمد حسین حسـینی طهرانی نقل کرده است و اگر جفایی نسبت به ابن عربی یا مرحوم علامه طباطبایی صورت گرفته باشد از ناحیه ایشان است.
۳۴. شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۳۸.
۳۵ . **سـمات:** ایـن مطلب خلاف واقع اسـت. در باره اتهام تصوف به مرحـوم ملا محمد تقی مجلسـی در همین شـماره سمات در مقاله « پاسـخی به اتهام تصوف و صوفی گری به تشیع و علمای شیعه» پاسخ داده ایم .
۳۶ . **سـمات:** نظر فیض کاشـانی را در باره ابن عربی را در یکی از پانوشـت های قبلی همین مطلب منعکس کرده ایم.

باشـد بله من هم آن را خوانده‌ام. عرض من همین اسـت. آدم باید اینطور باشـد. علامه طباطبایی در جایی این جمله را دارند که هیچ کس در عالم اسـلام یک خط مثل ابن‌عربی ننوشـته است. یا این تعبیر ایشـان که اگر انسـان از کلمات و کتاب‌هـای دیگر می‌تواند خوشه‌ای بچیند، از ابن‌عربی خرمن خرمن استفاده می‌کند. اما همین علامه طباطبایی در مصاحبه‌شـان با مرحوم علاّمه آیت‌الله حسینی تهرانی، در بحث سنی یا شیعه بودن ابن‌عربی می‌گوید که ابن‌عربی به تشـیع بسـیار نزدیک اسـت گرچه از ظواهر کلمات برمی‌آید که ایشـان سنی است. و توجیهی که مطرح می‌شود این است که شاید این ناشی از استضعاف فکری ابن‌عربی بوده است.

البتـه توجیـه اسـتضعاف فکـری ابن‌عربـی را آقای حسـینی مطـرح می‌کنند ولـی علامه زیر بار نمی‌روند و می‌گویند ابن‌عربی و استضعاف؟!

ـ بله همینطور است. منتها در اینجا دو وجه است. منظور علامه حسینی تهرانی قدّس سـرّه از استضعاف این بود که او در محیطی سنی بوده اسـت که بِه ایشـان اجازه ابراز عقیده نمی‌داده یا کتاب شیعه نبوده است، اصلاً نمی‌توانستند نفس بکشند. علامه طباطبایی رضوان‌الله علیه می‌گویند ایشان به حسب ظاهر سنی است نه اینکه حقیقتاً و در باطن سـنی باشد.[۳۷] همین علامه طباطبایی و مرحوم آقای قاضی قدس سـرّه نظرشـان این است که اگر کسی به کمال برسـد باید از طریق ولایت برسـد، باید بین ایـن دو را جمع کنیم. عبدالوهاب شـعرانی از علمای قرن دهم می‌گوید، بسـیاری از این موارد تناقض‌آمیز را من در نسـخه‌ای از فتوحات که یکی از علمای بـه نام عصر آن را تطبیق کرده اسـت، پیدا نکردم. یک مورد کاملاً مسـتند و بسـیار مهم یک تحریف لفظی کوچک اسـت که از نظر معنایـی اختلاف زیادی ایجاد می‌کند و آقای دکتر عثمان یحیی که تصحیح انتقادی نسـخه فتوحات را انجام می‌دادند بدان رسیده که برای بسیاری از افراد حتی برای بعضی از علمای حاضر قم هم نقل کرده‌اند. عثمان یحیی می‌گوید: برای چاپ فتوحات به دو نسخه به خط ابن‌عربی که الآن موجود اسـت و در موزه استانبول نگهداری می‌شـود دسترسی داشته است. در یکی از این نسخ، مطلبی در باب ۳۶۶ فتوحات اسـت که نوشته است قائم از اولاد امام حسن است. عثمان یحیی می‌وید در نسـخهٔ دیگری که در کتابخانه «بیازید» نگهداری می‌شـود و به خط ابن‌عربی است (نسخهٔ (۱)) نوشته شده قائم از نسـل حسین است. در نسـخه‌های مطبوع نیز همان امام حسـن آمده اسـت. این یک تحریفی است که بعداً در فتوحات داده شده است. در این مورد نمونهٔ دیگری را نیز عرض می‌کنم: یکی از کسـانی که در فصوص صاحب نظر است و در سوریه است به اسم اسـتاد محمود غراب که خودش هم سـنی اسـت، مدعی است که پاره‌ای از مطالب فصوص از ابن‌عربی نیسـت. او از اسـتادان به نام عرفان نظری و ابن‌عربی است و این مطلب را به ادلهٔ خودش اثبات می‌کنـد. به هر حـال، اختلاف مرحوم علامـه طباطبایی و مرحوم علامه حسینی تهرانی این نیست که یکی بگوید ابن‌عربی منحرف است و دیگری بگوید در صراط مستقیم است. بلکه هر دو ابن‌عربی را عارف و متفکر بسیار بزرگ و بی‌نظیر می‌دانند و اختلاف فقط در میزان تشیع اوست.

سـیدحیدر آملـی با اینکـه مربوط بـه قرون پیشـین اسـت و حتمـاً بـه نسـخه‌های نخسـتین دسـترسی داشته اسـت و سخت هم مدافع عرفان و تصوف اسـت از کسـانی اسـت که در برخی مباحث اعتقادی، نافی ابن‌عربی است.

ـ مباحثی هسـت که مفاهیم نظری و بعضاً کلیدی و اساسـی هم هسـت، در اینکه ابن‌عربی اشتباهاتی دارد تردیدی نیست و این حتـی منافاتی با کامل بودن وی ندارد.[۳۸] یعنی معنای کامل بودن این نیست که اشتباه نظری نداشته باشد. خود ابن‌عربی در فصوص بحثی راجع به این مسـئله مطلب دارد. اما اینکه برخی سخائف هم در کلمات او دیده می‌شـود در یک جاهایـی می‌توان گفت از روی تقیّه اسـت و حتی از روی عمد گفته اسـت. نظایر این را ما در آثار بزرگانمان در گذشـته فراوان داریم. شما در شفای ابن‌سینا در مقاله عاشر این وضع را می‌بینید. با اینکه ابن‌سینا قطعاً شیعه اثنی عشری امامی هم هست و بر اساس محتوای شفا می‌توان این را ثابت کرد، اما امامت را به‌گونه‌ای طرح می‌کند که مورد تعرض قرار نگیرد. وی می‌گوید: که امامت باید به نص و از ناحیه خداوند باشـد و سـپس می‌گوید که اگر به نص نباشـد، با شـرایطی می‌توان امام را تعیین کـرد. آنگاه شـرایطی را ذکر می‌کند که با هیچ‌یک از شـرایط اهل سـنت تطبیق نمی‌کند. می‌گوید به اجماع افراد با سـابقه و شناخته شده در دین و آن هم در حضور همه باشد و هیچ کس مخالف نباشد و اینکـه فرد مزبور دارای قوهٔ عقلانی قوی و اخلاق شـریفه مانند شـجاعت، تقوی و مدیر و مدبر در امور و أعرف مؤمنین به شریعت باشـد و همه باید به طور علنی بر این امور شـهادت بدهند و اتفاق داشـته باشـند. با وجود اینکه همه این شرایط را می‌گوید، در همان فصل در یک جمله می‌گوید، اگر هم نشد، اگر بین فاضل و مفضول، بین اعلم و اعقل تضاد بود، آن که اعقل هست به آن که اعلم هست کمک کند، و این همان کاری اسـت که علی نسـبت به عمر انجام داد. اگر شما در زمان ابن‌سینا و با آن همه تعصبات سنی‌ها بودید چه می‌کردید؟ در شـرایطی که ابن‌سینا بود و در تمام عمرش به سوی حکومت‌های شـیعی فرار می‌کرد. یا به سـوی آل‌بویه و یا به سوی آل‌حمدان می‌رفت تا بتواند زندگی کند. از طرفی چون او طبیب بود، ترک‌های متعصب سنی سلجوقی و غزنوی به او احتیاج داشتند و از طرفی می‌خواسـتند او را از بین ببرند کما اینکه شـیخ اشراق را هم از بین بردند.[۳۹]

---

۳۷ . **سمات:** و این احتمالا تلقی ای فلسفی و عرفانی از شیعه و سنی بودن افراد است: در ظاهر سنی و در باطن شیعه!

۳۸. **سمات:** آیا منظور همان «انسان کامل» است که گاهی بر اهل بیت علیهم السلام هم به جای «امام معصوم» اطلاق می‌فرمایید؟

۳۹ . **سـمات:** تقیه دانستن این حرف ابن سینا که عمر را اعقل از امیرالمؤمنین می‌داند، نیاز به مؤونه ای بیش از این حرفها دارد!

■ غفاری: شیخ اشراق را هم به خاطر تشیع از بین بردند. اگر مقدمه حکمت شیخ اشراق را بخوانید می‌بینید که عبارت امیرالمؤمنین خطاب به کمیل را از نهج‌البلاغه که «اللهم لاتَخلوا الارضِ من حجةٔ» را آورده است. و کاملاً بر اساس تئوری انسان کامل و امامت شیعی بحث می‌کند. و همه جا از امیرالمؤمنین به عنوانِ حکیم العرب یاد می‌کند. اینها حقیقتاً تفکر شیعی داشتند اگرچه حتی در فروعات ممکن است به یکیِ از مذاهب مشهور اهل تسنن مثلاً شافعی که نزدیک‌تر به امامیه بوده اظهار تبعیت کرده باشند. خلاصه شیخ اشراق از طرفی پسر صلاح‌الدین به او علاقمند شد ولی از طرف دیگر فقهای متعصب آنها که می‌دیدند او با این فضل و کمالات اگر پیش صلاح‌الدین برود او را جذب خود می‌کند، نگذاشتند که نزد صلاح‌الدین برود. او شهید شد ولی به خاطر تشیع او می گویند شیخ مقتول.

■ سمات: شیخ اشراق نه به خاطر تشیع که به خاطر متهم شدنش به برخی از کفر گویی ها از سوی فقیهان اهل سنت تکفیر و به دنبال آن به قتل رسید. سهروردی در مناظره ای به انکار خاتمیت رسول اسلام صلی الله علیه و آله و سلم متهم شد. سهروردی بر آن بود رییس مدینه می تواند از راه درک حکمت اشراق به کمال انسانیت رسیده و نفس او با عالم قدس پیوند یابد. وی معتقد بود مقام نبوت دور از دسترس روشن روانانی چون او نیست. اتهام دیگر او این بود که او برخی فیلسوفان و صوفیان را بر انبیاء ترجیح می‌داد. سهروردی می‌گفت: «شبلی و امثال ایشان بر انبیای بنی اسراییل به علوم افزوده باشند و حاجت موسی به خضر ظاهر حال را گواهی می‌دهد که شاید که پیغامبر را بلکه شارع را به بعضی روشن روانان حاجت افتد.»

شیخ اشراق را که به خاطر تشیع از بین نبردند.

ـ چرا او را هم به خاطر تشیع از بین بردند. اگر مقدمه حکمت شیخ اشراق را بخوانید می‌بینید که عبارت امیرالمؤمنین خطاب به کمیل را از نهج‌البلاغه که «اللهم لاتَخلوا الارض من حجة» را آورده است. و کاملاً بر اساس تئوری انسان کامل[۴۰] و امامت شیعی بحث می‌کند. و همه جا از امیرالمؤمنین به عنوان حکیم العرب یاد می‌کند. اینها حقیقتاً تفکر شیعی داشتند اگرچه حتی در فروعات ممکن است که به یکی از مذاهب مشهور اهل تسنن مثلاً شافعی که نزدیک‌تر به امامیه بوده اظهار تبعیت کرده باشند.[۴۱] خلاصه شیخ اشراق از طرفی پسر صلاح‌الدین به او علاقمند شد ولی از طرف دیگر فقهای متعصب آنها که می‌دیدند او با این فضل و کمالات اگر پیش صلاح‌الدین برود او را جذب خود می‌کند، نگذاشتند که نزد صلاح‌الدین برود. او شهید شد ولی به خاطر تشیع او می‌گویند شیخ مقتول.[۴۲]

ظاهراً از این بابت بوده است که خیلی از فقهای اهل سنت نسبت به فلسفه حساس بودند.

ـ به هر حال معارف بوده نه فروع فقهی، بلکه در واقع بحث معارف شیعی بوده است والا در فقه این طور نبوده است. گاهی اصحاب ائمه هم مذهب فقهی خودشان را مخفی می‌کردند. ائمه علیه‌السلام به آنها تعلیم می‌دادند که برخلاف مذهب فقهی خود عمل کنید تا شناخته نشوید.

من حرف‌های ابن‌عربی را به سه دسته تقسیم می‌کنم. یک دسته حرف‌های عمومی است که همه علمای شیعه‌ای که در محیط‌های سنی بودند، مجبور بودند که اظهار تسنن کنند و معمولاً هم با الفاظ صریح اظهار می‌کردند و این سند زنده ماندنشان بوده است ولی معانی و معارف و حقایقی را که بیان می‌کردند، همه را مطابق نظر شیعه می‌گفتند و یک جاهایی هم یک عبارت در تمجید خلفا می‌گفتند. نمونه‌اش ابن‌سیناست که همانطور که گفتم در مقاله عاشر شفا این کار را کرده است. در آن باب هر چه معارف است بر اساس شیعه گفته و وقتی می‌خواهد اسم بیاورد می‌گوید عمر و علی. آن وقت هرکس بخواهد به او بگوید تو شیعه‌ای، می‌گوید من در اینجا گفته‌ام که عمر برتر است. سند حیات ابن‌سینا همین بوده است. یک سری اقوالی را که سخیف هست، اگر بخواهیم جمع کنیم از باب تحریف است و ممکن است داخل در آثار وی شده باشد، و دسته سوم کثیری معانی و معارف بلند که واقعاً در اوج است و در سراسر آثار او وجود دارد.

یک مسئله‌ای در اینجا مطرح می‌شود. ما در زمان خودمان دیدیم که وقتی جبهه ملی حکم قصاص را منکر شد،

۴۰ . **سمات**: گفتیم که تئوری انسان کامل ربطی به تشیع و مبانی اهل بیت علیهم السلام ندارد.
۴۱ . **سمات**: تعریفی دیگر برای شیعه: تفکر شیعی ولی عمل به فقه اهل سنت!
۴۲ . **سمات**: شیخ اشراق نه به خاطر تشیع که به خاطر متهم شدنش به برخی از کفر گویی ها از سوی فقیهان اهل سنت تکفیر و به دنبال آن به قتل رسید. سهروردی در مناظره ای به انکار خاتمیت رسول اسلام صلی الله علیه و آله و سلم متهم شد. سهروردی بر آن بود رییس مدینه می‌تواند از راه درک حکمت اشراق به کمال انسانیت رسیده و نفس او با عالم قدس پیوند یابد. وی معتقد بود مقام نبوت دور از دسترس روشن روانانی چون او نیست. اتهام دیگر او این بود که او برخی فیلسوفان و صوفیان را بر انبیاء ترجیح می‌داد. سهروردی می‌گفت: «شبلی و امثال ایشان بر انبیای بنی اسراییل به علوم افزوده باشند و حاجت موسی به خضر ظاهر حال را گواهی می‌دهد که شاید که پیغامبر را بلکه شارع را به بعضی روشن روانان حاجت افتد.» (اطلاعات حکمت و معرفت، سال پنج شماره ۱۱، مقاله سهروردی و سیاست، فتحعلی اکبری، ص ۴۵)

حضرت امام گفتند که هرکس منکر قصاص باشد مرتد است. شهید مطهری را می‌بینیم که بر سر بعضی از انحرافات، چه برخوردهای شدیدی به حق با دکتر شریعتی می‌کردند. آیا واقعاً این انحرافاتی که از ابن‌عربی نقل می‌شود، به شدت این انحرافات نبوده است؟ حتی یکی از اساتید قم نقل می‌کرد که خود امام در جلسه‌ای که فصوص یا فتوحات ابن‌عربی را می‌گفتند، در آنجایی که ابن‌عربی می‌گوید من روافض را به شکل خوک دیدم، می‌گوید که او خودش را دیده است و به حساب شیعه گذاشته است. چطور این بزرگان با ابن‌عربی که بعضی انحرافاتش از نظر همه قطعی است اینجور برخورد می‌کنند و از او تجلیل هم می‌کنند؟

ـ اوّلاً این استدلال شما در مورد شهید مطهری کاملاً علیه خود شماست. در اینکه شهید مطهری در دفاع از اصول اسلامی در مقابل انحرافات بالاترین حساسیت‌ها را داشتند که خود شما مُقرّ و معترفید، در اینکه مرحوم استاد مطهری در نقطهٔ اعلایی از نظر فهم و دقت نظر و معلومات دینی و عقلی و عرفانی بودند باز هم به نظر نمی‌رسد که تردیدی باشد، فقط می‌ماند نتیجه‌گیری شما که به صورت اعتراض به ایشان است که چرا علیه ابن‌عربی با این انحرافات موضع‌گیری تندی نکرده‌اند و بلکه وی را تأیید و تکریم هم کرده‌اند و او را «به حق» شیخ اکبر نامیده‌اند؟ در اینجا شما یا باید دو مقدّمه اول را قبول نداشته باشید و یا اینکه در روش و برخورد خودتان تجدیدنظر کنید، یعنی شما باید از ایشان و امثال ایشان درس بگیرید و نه بالعکس! حالا اینکه کدام را انتخاب می‌کنید به خودتان بستگی دارد.

و امّا آنچه از حضرت آیت‌الله خمینی به نقل یکی از آقایان نقل می‌فرمائید، با منطق عقل و شناختی که از شخصیت حضرت آیت‌الله العظمی خمینی (قدّس سرّه) داریم جور درنمی‌آید اوّلاً این جمله مربوط به روافض را ابن‌عربی در فتوحات از قول خودش نگفته است که پاسخش این باشد که او خودش را دیده است. ثانیاً از مرحوم آیت‌الله خمینی با آن ادب و احترامی که نسبت به همه بزرگان و بالاخص نسبت به ابن‌عربی داشت این‌گونه برخورد تقریباً غیرممکن است.[۴۳] ثالثاً ایشان پاسخ خود را به این مسئله به صورت مکتوب نگاشته‌اند.

ایشان در تعلیقه‌شان بر مصباح الانس که چاپ هم شده است، این نقل قول ابن‌عربی را این‌گونه توجیه کرده‌اند که: نفس سالک وقتی در اثر سلوک شفاف شود حقیقتی را که در مقابل خود می‌بینید منعکس می‌کند. لذا وقتی آن شخص سنی که اعتقاد بدی راجع به شیعه داشته است سالک شیعه را می‌دیده، به علت شفافیت نفس آن شیعه، اعتقاد خود آن شخص در آینهٔ نفس شیعه منعکس می‌شد، و او آن را مربوط به شیعه می‌دانسته است و حال آنکه اعتقاد و عقیدهٔ خود وی بوده که به اصطلاح امروزی فرافکنی شده است. توجیه ایشان در تعلیقه این است. البته توجیه جامع و همه جانبهٔ این‌گونه ایرادها را بنده در پایان بحث راجع به تشیع ابن‌عربی عرض خواهم کرد. فعلاً به طور اجمال عرض می‌شود که آدم عاقل و حتی یک طفل دبستانی هم اگر ببیند که در همین کتاب، ابن‌عربی به اعلا درجه امیرالمؤمنین را ستوده است و احدی را مثل او نستوده است و او را سرسلسلهٔ همهٔ اولیا دانسته و اولادش را همینطور، چنین کسی نمی‌تواند آن اعتقاد را هم داشته باشد.[۴۴]

اساساً ابن‌عربی فیوضات آیه تطهیر «انّما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا» را فقط منحصر به پنج تن نمی‌داند، بلکه می‌گوید برکت طهارت پنج تن به نحوی همه فرزندان فاطمه(س) را شامل می‌شود که حتی ما شیعیان این حد را قائل نیستیم. او می‌گوید همه فرزندان فاطمه و همه سادات تا یوم القیامه مغفورالذنوب هستند آیا چنین آدمی شیعه را خوک می‌بیند؟[۴۵]

ادامه دارد

---

۴۳. **سمات:** ناقل این قول استاد فلسفه و عرفان حوزه آیت الله نکونام است که نوار صوتی آن موجود است.

۴۴. **سمات:** جناب آقای دکتر! اولا می‌توانستید این حرف به غایت خصمانه ابن عربی را در باره شیعه نیز با محمل سهل تقیه! حل کنید. ثانیا اگر آن حرف ابن عربی در باره امیرالمؤمنین علیه السلام در جنب اعتقادش به عصمت ابوبکر و عمر و در جنب آن معراجش که مقام امیرالمؤمنین را پایین تر از خلفای ثلاث دید، دلیل بر تشیّع اش باشد، باید شافعی را نیز شیعه و بلکه شیعه تر از ابن عربی و بلکه شیعه تر از شیعیان دانست. چرا که شافعی می‌گوید:

و مات الشافعی و لیس یدری ـ علی ربه أم ربه الله

همچنین باید مأمون عباسی را نیز شیعه دانست که در شعری گفت:

علی أعظم الثقلین حقا ـ و أفضلهم سوی حق النبی (المحاسن و المساوی /۶۸)

۴۵. **سمات:** این که ابن عربی آیه تطهیر را از اختصاص به اهل بیت عصمت علیهم السلام خارج کرده و به همه سادات تعمیم می‌دهد و همه سادات و از جمله اهل بیت عصمت را مغفور الذنوب! می‌داند، نه تنها دلیل بر حسن نیت و تشیع او نیست بلکه دلیل بر خلاف آن است.

نقد مشهورات

■ نظریه سیر تدریجی پیشرفت تاریخ،
مقبول‌ترین دروغ روزگار ما / مهدی نصیری

سیر تدریجی پیشرفت تاریخ، مقبول‌ترین دروغ روزگار ما

مهدی نصیری

از مشــهورترین و در عین حال بی اسـاس تریـن حرف های پذیرفته شده در روزگار ما این باور است که: «تاریخ آدمی با جهالت و بساطت و غار نشـینی و نوعی توحش آغاز شـده و در یک سیر تدریجی به مدد تفکر و اندیشـه و تجربه رو به ترقی و تکامل نهاده است و در این مسیر ادوار و اعصاری چون عصرحجر و مفرغ و آهن را پشت سر گذاشـت و در دوران رنسانس با یک جهش در ترقی و تکامل، وارد عصر ماشـین و اتوماسیون شـد و اکنون با وارد شدن در عصـر اتم و کامپیوتر و نانوتکنولوژی و بیوتکنولوژی و ... در اوج سیر تکاملی خود ـ حد اقل از جهت مادی و معیشتی ـ قرار دارد.»

از مشــهورترین و در عیـن حال بـی اسـاس تریـن حـرف های پذیرفته شـده در روزگار ما این باور است که: «تاریـخ آدمی با جهالت و بسـاطت و غار نشینی و نوعی توحش آغاز شـده و در یک سـیر تدریجی به مدد تفکر و اندیشـه و تجربـه رو به ترقی و تکامـل نهاده اسـت و در این مسـیر ادوار و اعصـاری چـون عصرحجـر و مفـرغ و آهـن را پشـت سر گذاشـت و در دوران رنسانس با یک جهش در ترقی و تکامـل، وارد عصـر ماشـین و اتوماسیون شـد و اکنون با وارد شـدن در عصر اتم و کامپیوتر و نانوتکنولـوژی و بیوتکنولوژی و ... در اوج سیر تکاملی خود ـ حد اقل از جهت مادی و معیشـتی ـ قرار دارد.»

آنچه در داخل گیومه آمده اسـت تقریبـا مقبول اکثریت قریب به اتفاق ـ به استثنای افرادی نادرـ اشخاص مذهبـی و غیر مذهبی و ملحـد و مشـرک و مؤمـن ایـن عصـر اسـت کـه از طریـق نظـام تعلیـم و تربیت و رسـانه هـای مدرن القاء شـده اسـت و به طرزی شگفت مقبول افتاده است و اساسا به ذهن کسـی نمی رسد که ممکن است مساله به گونه ای دیگر باشد و ایـن نظریه مقبول و مشـهور فاقد هر گونه سـند و مدرک عقلی، علمی و اطمینان آوری باشد.

البتـه در میـان غیـر مذهبی ها نظریه داروین هـم ضمیمه این نظریه است که در اصل وجود خود آدمی هم قائل به سـیر تدریجی پیشـرفت از بوزینگی به انسان نئاندرتال (انسـان ابزار ساز) و هوموساپینس (انسان اندیشه ورز) است. نظریه داروین اگر چه به دلیل تعارضش با آیات قرآنی و روایات نتوانسـت در میان متدینان جای باز کند اما توانست آثار روانی مخرب خود را در میان عده ای از آنها بگذارد و حتی در مقطعی کسانی در صدد بر آمده بودند تا تعارض این نظریه را با قرآن حل کنند و داروینیسم را به نوعی اسلامیزه کنند.

اکنون بحث ما بر سـر نظریه داروین نیسـت بلکه بر سـر آن بخش از نظریه سـیر تدریجی پیشـرفت و تکامل انسان و تاریخ در عرصه معیشــت و زندگی مادی اسـت که مورد خدشه هیچ کس ـ الا بسـیار اندک ـ نیست و همگی ما اعم از حوزوی و دانشگاهی و سـنتی و مدرن آن را باور کرده ایم و جزء اصول موضوعه فکری و اعتقادی ما قرار گرفته است و البته کمتر کسی جز همان جاعلان با هوش این نظریه ـ که عمری دو سـه قرنی دارد ـ گمان نمی کند که این نظریه یکی از قدرت مندترین نظریات تاثیر گذار بر افکار و اندیشـه های انسان های امروزی است و بسیاری از باورهای ما در باب علم و دین و اجتماع و فرهنگ و اقتصاد و سیاسـت و اخلاق و ... متاثر از این نظریه است.

پیش از آغاز به نقد نظریه باید در توضیح بیشتر مفاد این نظریه بگوییم که بر اسـاس آن، تاریخ معیشـتی و تمدن مادی انسان (و حتـی فکری و عقیدتی او کـه البته این بخش حـد اقل به میزان بخش معیشتی مورد قبول و اعتقاد اکثر متدینین نیست) با تلاش و اندیشه و تجربه شخصی خود انسان ها بدون مداخله خداوند و انبیاء و هدایت های وحیانی شـکل گرفته و در یک سیر تدریجی و خطی رو بـه بالا در طی اعصار و قرون به وضعیت کنونی ـ که اوج ترقی و تکامل مادی و معیشـتی بشـر است ـ رسیده است. این نظریه در بطن خود حاوی نتایج صریح و ضمنی زیر است:

- علـوم و ابـزار معیشـتی محصول فکـر و تجربه شخصی بشر است.
- خداوند این امور را به خود انسـان ها واگذار کرده و بشـر قادر بوده است با فکر و عقل و اندیشه خود امور مادی و معیشتی خویش را سامان دهد.
- انبیای الهی نقشـی در ساختن و بنای وجه مادی تمدن بشـری نداشته‌اند و اصلا نه نیازی به مداخله آنها بوده و نه در شأن آنها که در این امور دخالت کنند. آنان بـه دادن چارچوب هایی ارزشـی و اعتقادی و فقهی در این زمینه اکتفاء کرده‌اند و ابزار سازی و روشها و کسب دانش های معیشتی به عهده خود انسانها بوده است.
- هـر چـه در تاریخ به عقب تر می‌رویم، با انسـان های عقب مانده تری به لحاظ تمدنی و معیشتی مواجه هستیم و هر چه به جلو تر آمده و به عصر امروز نزدیک می‌شویم با انسان های پیشرفته تری روبرو هستیم.
- رنسـانس که در غرب آغاز شد، منشأ یک جهش تکاملـی در تاریخ تمدن بشـری بوده اسـت و اساسا پیشـرفت های این چند قرن اخیر کما و کیفا به مراتب بیشتر از پیشرفت علمی بشریت از آغاز تا دوره رنسانس بوده است.
- همه انبیاء الهی و ائمه معصومین علیهم السـلام و همه تمدن های قبل از مدرن در دوران عقب ماندگی بشـر زندگی کرده‌اند و حد اقل اینکه نسـبت به انسان های امروزی به خصوص قرن بیسـتم و بیسـت و یکم در عرصه معیشتی و تمدن مادی عقب مانده بوده اند.

• بشـر مدرن که عمر آن به سـه چهـار قرن اخیر می‌رسـد، در قله ترقی و پیشرفت مادی و معیشتی است و مدرنیتـه غربی که حاوی مبانی الحـادی و مبتنی بر اومانیسم بوده است منشأ این ارتقاء جهشی تکاملی بوده است.

• تمدن جدید غرب حد اقل در بعد معیشتی و مادی و به عبارت دیگر مدل توسـعه غربی باید طراز و الگوی بشریت باشد.

• مسلمین باید تلاش وافری برای کشف علل عقب ماندگی خود و پیشرفت غرب در عرصه مادی و معیشتی داشـته باشـند همان گونه که ظرف یک صد سال اخیر در این زمینه فراوان گفته و نوشـته شده است. (که البته اغلـب بی راهه بوده اسـت چرا که مبتنی بر پاسـخ به سئوالی بوده است که صورت مسأله آن از اساس غلط و باطل بوده است)

نتایج فوق که برآمده از نظریه سـیر تدریجی پیشـرفت تاریخ اسـت، ضمـن این که به خلع یـد از خداوند و انبیـاء و دین در امر تمدن سـازی و ارائه علوم معیشـتی می‌انجامد، به سیادت و آقایی غـرب مـدرن و ملحد در عرصه تمدن مادی در این عصـر اعتراف می‌کند و عقب ماندگی همه اعصـار و تمدنها نسـبت بـه مدرنیته را می‌پذیـرد. و مهمتـر آن کـه زمینه روحی و روانی مناسبی را برای حکم به عقب ماندگی فکری و فرهنگی دادن جوامع سـنتی و ماقبل مـدرن را نیز در اذهان فراهم می‌کند و راه را برای سـیادت و سلطه فرهنگـی مدرنیتـه و تمـدن جدیـد غـرب هموار می‌کند.

نظریه سـیر تدریجی پیشـرفت تاریـخ ضمـن ایـن که بـه خلع یـد از خداوند و انبیـاء و دین در امـر تمدن سـازی و ارائه علوم معیشـتی می‌انجامد، به سیادت و آقایی غرب مـدرن و ملحد در عرصه تمدن مادی در این عصر اعتراف می‌کنـد و عقب ماندگی همه اعصار و تمدنها نسـبت به مدرنیته را می‌پذیرد. و مهمتر آن که زمینه روحی و روانی مناسبی را بـرای حکم به عقـب ماندگی فکـری و فرهنگـی دادن جوامع سـنتی و ماقبل مـدرن را نیز در اذهـان فراهـم می‌کنـد و راه را برای سیادت و سـلطه فرهنگی مدرنیتـه و تمـدن جدیـد غرب هموار می‌کند.

نقد نظریه

ایـن نظریـه از طریـق تاریـخ نگاری های دوران جدید در دو سـه قرن اخیر القاء شـده است و در کتب تاریخـی مدرنی چون تاریخ تمدن ویل دورانـت و تاریخ علم جرج سـارتن و ... به نحوی تفصیلی دنبال شـده است. بنا بر این ما باید ادلـه صحت و اثبات این نظریه را در ایـن کتب بیابیم در حالی که مراجعه به این متون حاکی از آن اسـت که نظریه سـیر تدریجی و خطی پیشـرفت تاریخ بدون کمترین استناد علمی و اطمینانی بوده و مبتنی بر نوعی خیال بافی و گمانه زنی و داسـتان سرایی در باره چگونگی شـکل گیری تاریخ تمدن بشری است. مورخی مثل ویل دورانت علی رغم آن که در پیشـانی و آغازین صفحه کتاب قطور و چند جلدی تاریخ خود به نقل از ولتر از رهبران رنسـانس می‌نویسد: «دوسـت دارم بدانم که انسان در خط سیر خود از حالت توحش به مدنیت چه گام هایی برداشـته اسـت » اعتراف می کند که در تبیین نظریه سیر تدریجی پیشرفت تاریخ متکی بر تجربه بشری و این که علوم و فنون مادی بشری مثل خط و زبان و کشاورزی و دامپروری و آهنگری و ... چگونه شکل گرفته است هیچ اطلاع و مدرک و سند قطعی جز حدس و تخمین در دست نداریم و تنها تیری در تاریکی می‌اندازیـم. لطفا به این اعترافات آقای ویل دورانت در فصل اول و صفحات آغازین کتابش بنگرید:

«از امور مربوط به دوران‌های بسیار دور هیچ‌گونه اطلاع قطعی نداریم و جز حدس و تخمین، افزار کار دیگری در اختیار ما نیست.»

«و چـون تاریخ دوران‌های ابتدایی از حـدس و تخمین تجاوز نمی‌کند، در مورد پیدایش تکلم، نیروی خیال(!) در فضای وسـیعی می‌تواند به پرواز درآید... شاید نخستین کلماتی که انسان به آنها پی بـرده و ادا کرده، فریادهایی مانند صدای حیوانات برای بیان پاره‌ای عواطف بوده است.»

«بدیهی اسـت کـه ما در خصـوص اصل پیدایش ایـن افزار شگفت‌انگیز [خط] جز توسل به حدس و تخمین راهی نداریم.»

«به این ترتیب باید گفت که شـاید هیچ گاه نتوانیم بدانیم که چه وقت انسـان برای نخستین بار به عمل و نقشی که دانه گیاهی دارد پی‌برده و از درویدن به کاشـتن پرداخته اسـت، ممکن اسـت دربـاره این مسـئله حدس‌هایی بزنیم ولی محال اسـت که به علم الیقین برسیم.»

«انسان اولیه... در آغاز کار به این قانع بود که از مواهب طبیعت اسـتفاده کند و به همین جهـت میوه‌های زمیـن را برای خوراك، پوست و پشم حیوانات را برای پوشاك، و غارها را به عنوان مسکن خود به کار می‌برد. پس از آن شـاید به این فکر افتاد (از آن جهت می‌گویم شـاید، که جز حدس زدن چاره‌ای نداریم) که از افزارها و حرکات جانوران تقلید کند و...»

«درسـت نمی‌دانیم که انسان کجا و در چه وقت به اهلی کردن حیوانات پرداخته است، شاید مقدمه این کار، آن بوده است که پس از کشـتن حیوانات در شکار، بچه‌های کوچك آنها را به محل سکونت خود می‌آورده‌اند تا کودکانشان با آنها بازی کنند.»

«آیا انسان چه وقت و چگونه استفاده از فلزات را آغاز کرد؟ در اینجا يك بار دیگر باید به جهل خود اعتراف کنیم. تنها چیزی که می‌توان گفت آن است که این عمل بر حسب تصادف[!] صورت گرفته است.»

«شایسته چنان است که این فصل [گهواره مدنیّت] را که فصل سـئوال‌های بی‌جواب است، با سئوال دیگری کامل کنیم و آن این

www.ebnearabi.com

که: تمدّن در کجا آغاز شده است؟ این نیز سؤالی است که به نوبه خود، بدون جواب خواهد ماند. اگر گفته علمای زمین‌شناسی را که نظریات ایشان درباره امور ماقبل تاریخ، پوشیده از ابرهای ابهامی است که دست کمی از تاریکی‌های فلسفی ندارد، باید بگوییم که...»

و اما جالب‌تر از همه، این اظهار نظر آقای ویل دورانت است که تیر خلاص را به نظریه «سیر خطی پیشرفت» شلیك می کند:

«اگر آماری از عناصری که اجتماع آنها تمدن را تشکیل می‌دهد برداریم، آن وقت نیك درخواهیم یافت که ملت‌های برهنه همه چیز را اختراع کرده‌اند و تنها کاری که برای ما باقی گذاشته‌اند، تزیین زندگی و خطنویسی بوده است. بعید نیست که این ملت‌ها روزی به تمدن هم رسیده و چون آن را باعث بدبختی دانسته‌اند، از آن دست برداشته باشند. بنابراین در مورد استعمال کلمه «وحشی» و «بربر» به کسانی که می‌توانیم آنان را نیاکان معاصر خود بنامیم، باید جانب حزم و احتیاط را مراعات کنیم.»

در کتاب «سیر تمدن»، اثر رالف لینتون درباره منشأ زبان و چگونگی ظهور آن، می‌خوانیم:

«ما درباره منشأ و پیدایش زبان و مراحل نخستینی که پیموده است هیچ‌گونه اطلاع صحیحی نداریم... مطالعه در زبان‌های بدوی نیز نمی‌تواند مبدأ و منشأ زبان را در نظرمان روشن سازد، زیرا اکثر آنها از لحاظ قواعد و دستورهای صرف و نحو حتی از زبان‌های ملل متمدّن امروزی هم پیچیده‌تر بوده‌اند. در این زبان‌ها با عده بی‌شماری از مفاهیم مبهم و قواعد مشکل، مواجه می‌شویم که باعث بهت و حیرتمان می‌گردد.»

در «تاریخ لاروس» هم با تعابیری مشابه، مواجه هستیم:

«البته مدارك نوشته‌ای در دست نیست که ما را در فهمیدن زندگی این انسان‌های باستانی یاری دهد. پس پژوهنده پیش‌تاریخ باید بکوشد تا گذشته را به مدد هر ماده‌ای که در اختیار دارد باز سازد. موادی چون مانده‌های فسیل گشته، کارهای دستی، جلوه‌های هنری‌گونه مانند غارنگاره‌ها و نشانه‌هایی از برخی راه و رسم‌های آیینی که تفسیرشان بسا دشوار است... دانشمندان برای کامل کردن این آگاهی‌های اندك، به شیوه‌های نامستقیم دست یازیده‌اند، مانند تحلیل سرشت روانی کنونی‌مان که روشی است برپایه حدس و گمان، و امکان‌هایش زود پایان می‌گیرد، و کاربرد روش‌های قوم شناختی که می‌کوشند تا اندیشه‌ها و باورهای انسان باستانی را از راه قیاسشان با اندیشه‌ها و باورهای مردمان بدوی امروزین بیرون بکشند و تفسیر کنند.»

«انسان، سگ را در روزگار میانه سنگی اهلی گردانده بود، اکنون آغاز بر آن نهاد تا از جانوران دیگر بهره بردارد. دانسته‌های‌مان در این باره تاریك‌اند اما محتمل می‌نماید جانورانی که او اهلی کرد، صرفاً صورت‌های دیگرگشته جانوران وحشی‌ای که در پیرامونش می‌یافت، بودند.»

همچنین در اولین سطر از مقدمه کتاب «تاریخ صنعت و اختراع» چنین می‌خوانیم:

«منظور از تدوین این کتاب، تهیه تاریخی است که هنوز اطلاع کافی از آن در دست نیست.»

جورج سارتُن، مورخ مشهور علم نیز در مقدمه اثر معروف خود، اعتراف می‌کند:

«وقتی سر و کار با زمان های باستانی است، علم ما هرگز نمی‌تواند قطعی و یقینی باشد و به همین جهت، مؤلف با کمال تأسف ناچار بوده است که عدم دقت و عدم قطعیت نظر خویش را تقریباً همه جا بیان کند. با وجود این اگر بنا بود پیوسته جمله‌هایی نظیر «تا آن اندازه که من اطلاع دارم»، «تا آن اندازه که کسی می‌تواند به آن یقین حاصل کند» یا جمله [کلمه] ساده «شاید» زیاد تکرار شود، بیم آن می‌رفت که حوصله خواننده تنگ شود. من به طور کلی، چنین جمله‌هایی را حذف کرده‌ام منتهی در پاره‌ای از موارد جرأت نکرده‌ام که از ذکر آنها خودداری کنم.»

ویل دورانت علی رغم آن که در پیشانی و آغازین صفحه کتاب قطور و چند جلدی تاریخ خود به نقل از ولتر از رهبران رنسانس می‌نویسد: «دوست دارم بدانم که انسان در خط سیر خود از حالت توحش به مدنیت چه گام هایی برداشته است » اعتراف می‌کند که در تبیین نظریه سیر تدریجی پیشرفت تاریخ متکی بر تجربه بشری و این که علوم و فنون مادی بشری مثل خط و زبان و کشاورزی و دامپروری و آهنگری و ... چگونه شکل گرفته است، هیچ اطلاع و مدرک و سند قطعی جز حدس و تخمین در دست نداریم و تنها تیری در تاریکی می‌اندازیم.

«لانگر»، نویسنده کتاب «انسیکلوپدی تاریخ جهان»، در مقدمه‌اش تصریح می‌کند که شماری از «داده‌های تاریخ» به قدری قابل ایراد و اعتراض و تا آنجا ضعیف و سست است که هرگز نمی‌تواند بنیادی برای گواهی قطعی باشد.

و «ژونبیول» نیز در کتاب «نخستین ساکنان اروپا» می‌نویسد: این «شایدها و چه بساها»ی مورخان، روز به روز و سال به سال، به میزانی که به شمار سال‌ها و سده‌هایی که ما را از زمان وقوع رویدادها دور می‌کند، بیشتر و بیشتر و انباشته‌تر و بزرگ‌تر می‌شود.

و سیدنی پولارد تصریح می‌کند:

«اعتقاد به ترقی، پیشینه دور و درازی ندارد و بیش و کم طی سیصد سال گذشته، اهمیتی کسب کرده است و کسانی که به زعم غالب، بیشترین وقت را صرف بررسی آن کرده‌اند ـ یعنی مورخان و اساتید فلسفه تاریخ ـ ، بیش از همه در اعتبار آن تردید می‌ورزند.»

بله این است عمق استنادی و علمی و تحقیقی نظریه مشهور و مقبول سیر تدریجی پیشرفت تاریخ که به عنوان اصلی مسلم

و موضوع بر بسیاری از باورهای انسان عصر جدید حتی متدینان سیطره یافته است.

نظریه تاریخی اسلام

در برابر نظریه الحادی و سکولار فوق آموزه های قرآنی و روایی در باب چگونگی شکل گیری تمدن و ساختارهای معیشتی انسانها و جوامع قرار دارد که تبیینی روشن به ما ارائه می‌دهند.

پیامبران، معماران تمدن‌ها

براساس آیات قرآن و روایات فراوان، همان گونه که خداوند، آموزگار و راهبر انسان در امور دینی و اُخروی با واسطه انبیا بوده و او را به تدبیر و تجربه شخصی‌اش واگذار نکرده است، در عرصه معاش و حیات مادی‌اش نیز چنین بوده و از جزئی‌ترین و ساده‌ترین امور معیشتی تا پیچیده‌ترین آن را از طریق انبیا و رسولان خود، به انسان‌ها آموخته است. منشأ تمدن – البته تمدنی متعادل، عاری از اسراف و تبذیر و تجاوز و فزون‌طلبی که بستری هموار برای عبودیت انسان باشد – انبیاء بوده‌اند و نه تجربه شخصی انسان‌ها که مستقلاً دست به کشف علوم و اختراع حرف و صناعت‌ها زده باشند. چنین نبوده است که خداوند بین دین و دنیای انسان‌ها، تفکیک نموده و انبیا را متصدی دین، و انسان‌ها را متصدی امور دنیا و نهایتاً چارچوب هایی کلی برای امور دنیایی ترسیم و ابلاغ کرده باشد. اساساً انسان، فاقد چنین توانایی بوده است که مستقل از وحی و با اتکا به تجربه و آزمون و کشف شخصی، معیشت خود را سامان دهد و اگر خداوند کلیات و جزئیات معاش انسان را ساماندهی نمی‌کرد، بدون شک حیات بشری در آغاز راه، منقرض و نابود می‌شد. منشأ و موجد همه علوم و فنونی که نقش سامان بخشی و تدارک حیات مادی انسان را برعهده دارند، وحی الهی است و انبیا، آموزگاران این فنون به انسان بوده‌اند. اولین معلمان و آموزگاران زبان، خط، نجوم، طب، حساب، نجاری، کشاورزی، خیاطی، دامپروری، آهنگری، تجارت و ... انبیای الهی‌اند و از همان آغاز آفرینش انسان یعنی دوران حضرت آدم، این علوم – با فراز و فرودی اندك از جهت ایجاد و گسترش – پا به عرصه حیات گذاشته‌اند و همراه و یاور انسان بوده‌اند.

جالب‌تر از همه، این اظهار نظر آقای ویل دورانت است که تیر خلاص را به نظریه «سیر تدریجی پیشرفت» شلیک می‌کند: «اگر آماری از عناصری که اجتماع آنها تمدن را تشکیل می‌دهد برداریم، آن وقت نیک درخواهیم یافت که ملت‌های برهنه همه چیز را اختراع کرده‌اند و تنها کاری که برای ما باقی گذاشته‌اند، تزیین زندگی و خطنویسی بوده است. بعید نیست که این ملت‌ها روزی به تمدن هم رسیده و چون آن را باعث بدبختی دانسته‌اند، از آن دست برداشته باشند. بنابراین در مورد استعمال کلمه «وحشی» و «بربر» به کسانی که می‌توانیم آنان را نیاکان معاصر خود بنامیم، باید جانب حزم و احتیاط را مراعات کنیم.»

نکته مهم این که، تا قبل از ظهور رنسانس و تأسیس تمدن جدید، تغییرات و تحولات این علوم و فنون بسیار اندك بوده است و ما در تاریخ با پدیده‌ای به نام تحول و تکامل تدریجی علوم و صنایع، جز در مواردی نادر مواجه نیستیم و اما تغییر و تحول و جهش در علوم و فنون، پس از رنسانس با دستمایه قرار دادن میراث علمی و فنی انبیا و تمدن‌های بنیان نهاده شده بر آموزه‌های انبیایی بوده است و قطعاً بدون این دستمایه، امکان چنین کشفیّات و اختراعاتی برای بشر جدید وجود نداشت. براین اساس، با این سخن موافقیم که برای بشر با اتکا به معلومات و دانش‌های متقدّم، امکان بسط دانش و توانایی فنی وجود دارد اما مدّعای ما در این مقال پس از اثبات منشأ وحیانی علوم و فنون معاش در تمدن‌های پیشین (به استثنای مواردی که احیاناً محصول خودسری انسان‌هایی در بسط برخی علوم و فنون و یا نتیجه آموزه‌های شیطان بوده است و عدم توانایی انسان برای کشف آنها)، این است که بشر جدید بدون حجت الهی و از روی خودبنیادی و هواپرستی، دست به بسط و گسترش علوم و فنون طبیعی زد و به همین خاطر هم در نهایت، این پیشرفت علمی و تکنیکی بلای جان وی شده است و کل بشریت را در معرض بحران‌های گوناگون قرار داده است.

منشأ وحیانی علوم و فنون

آیاتِ قرآنی که مؤید مدعای فوق است، بدین شرح است:

ـ عَلَّمَ الْانسانَ ما لَمْ‌یَعْلَمْ

«خداوند به انسان آنچه را که نمی‌دانست، آموخت.»

شیخ طوسی در تفسیر این آیه می‌گوید:

«این آیه بیان منّت خداوند بر انسان‌هاست که به آنها آنچه را نمی‌دانستند آموخت و این آموزش، یا به ایجاد بدیهیات عقلی [شناخت های فطری] در دلهای آنان است و یا به نصب راهنمایانی [انبیا و ائمه معصومین علیهم السلام] که آنان را در رسیدن به دانش‌های غیربدیهی و اکتسابی راهبر باشند و این از بزرگترین نعمت های خدا برای مردم است.»

آیه فوق مطلق است و شامل همه آموختنی‌های مورد نیاز بشر اَعَم از دینی و دنیایی می‌شود.

ـ وعَلَّمَ ادَمَ الْاَسْماءَ کُلَّها

«و خداوند همه نامها را به آدم آموخت.»

در تفسیر المیزان، روایات زیر در توضیح آیه فوق آورده شده است:

«عیاشی از ابوالعباس روایت کرده است: از امام صادق علیه السلام درباره آیه «وَعَلَّمَ ادَمَ الْاَسْماء کُلَّها» پرسیدم که خداوند چه

www.ebnearabi.com

چیزی را به آدم آموخت؟ حضـرت فرمود: زمین‌ها، کوه‌ها، دره‌ها و صحراها. سپس حضرت به زیراندازی که روی آن نشسته بود، نگاه کرد و فرمود: این زیرانداز هم از چیزهایی اســت که خداوند به آدم آموخت.»

همچنین عیاشی از فضیلِ بن عبّاس روایت کرده: از امام صادق علیه الســلام درباره آیه «وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْماءَ کُلَّها» پرسیدم که آن اسـماء چه بوده، فرمود: نام‌های دواها، گیاهان، درختان و کوه های زمین.

و نیز از داود بن سـرحان عطار روایت کرده که گفت: نزد امام صادق علیه الســلام بودم، دستور داد سـفره آوردند و غذا خوردیم. سـپس دستور داد طشت و حوله آوردند، عرضه داشتم: فدایت شوم! منظور از اسماء در آیه «وعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْماءَ کُلَّها» چیست؟ آیا همین طشت و حوله نیز از آن اسماء است؟ حضرت فرمود: دره‌ها و تنگه‌ها و بیابان‌ها از آن است و با دست خود اشاره به این و آن کرد.»

در تفسیر مجمع البیان در ذیل آیه مزبور آمده است:

«در تفسیر این آیه، اقوال گوناگون زیر نقل شده است:

۱ – خداونـد همـه نام‌ها و صنعت‌ها و آبـادی زمین‌ها و غذاها و داروها و اسـتخراج معدن‌ها و درختکاری و منافع آنها و خلاصه همه آنچـه را که به آبادی دین و دنیا مربوط اسـت، بـه حضرت آدم علیه السـلام آموخت (این نظر ابن عباس و مجاهد و نصیربن جبیر و اکثر متأخرین است).

۲ – خداوند نام‌های همه اشیا را اعم از آن‌هایی که خلق کرده و یا خلق نکرده بود با همه لغت‌ها و زبان‌ها که فرزندان آدم بعد از او با آن سـخن گفته‌اند، به او آموخت (این نظر ابی علی جُبائی و علی بن عیسی و دیگران است).

۳ – از امام صادق علیه السـلام درباره این آیه سؤال شد، فرمود: خداوند زمین‌ها و کوه‌ها و درّه‌ها و صحراها را به آدم آموخت و سپس به زیراندازش نگاه کرد و فرمود: این زیرانداز نیز از جمله چیزهایی بود که خداوند به آدم آموخت.

۴ – خداوند نام‌های اشیا و معانی و خواص آنها را به آدم آموخت به این گونه که اسـب برای این کار خوب اسـت، الاغ برای این کار مناسب است و ...

۵ – خداوند اسـماء چیزها را بـه آدم آموخت بدین صورت که چیزها را نزد آدم حاضر کرد و به او اسم هر کدام، در هر لغت و زبان را آموخت و به او توضیح داد که هر چیزی برای چه کاری مناسـب اسـت و چه منفعت و یا ضرری دارد و بر این اساس روشن می‌شود که آدم برای کدخدایی زمین و آباد کردن آن، از فرشتگان سزاوارتر بود، چون به او صنعت‌های گوناگون و کشت زمین و در آوردن آب از زمین و اسـتخراج جواهر از معادن و قعر اقیانوس‌ها، آموخته شده بود ولی فرشتگان مطلع و قادر براین امور نبودند.»

ـ اَلَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَم

«پروردگاری که [نوشتن با] قلم را آموخت.»

در تفسیر «البرهان» به نقل از تفسیر علی ابن ابراهیم قمی، در ذیل این آیه آمده است:

«خداوند به انسـان، نوشتن را آموخت که به سبب آن امور دنیا در سرتاسر زمین، قوام و صورت می‌پذیرد.»

این آیـه صریحاً موضـوع پیدایش خط را – کـه از مهمترین عوامـل پیدایش تمدن به شـمار می‌رود – به تعلیم خداوند نسـبت می‌دهد که با ظهور اولین انسـان بر روی زمین – آدم علیه السلام – محقق می‌شـود، و نه تجربه شـخصی انسان‌ها در سیر زمان و یا اتفاق و تصادف.

سـیوطی در کتـاب «الاتقان» بـه نقل روایتی بـا این مضمون می‌پردازد:

«نخسـتین واضع خـط، آدم ابوالبشـر علیه السـلام بود، [که خود از خداوند آموخته بـود] وی نوشـتن به زبان‌هـای عربـی و سُـریانی و تمام انواع آنها را سـیصد سـال پیـش از فوتش بـر لوحه‌هـای گلین وضع کرد، سپس لوحه‌ها را پخت، پس از ماجرای طوفـان و غـرق در زمین، به هـر قومی، یکی از لوحه‌ها رسـید که معیار خـط و زبان آنها شد، پس اسماعیل فرزنـد ابراهیـم علیه السلام بر نوشته عربی دست یافت.»

ابن خلدون نیز در «مقدمه» خود به نقل روایتـی به شـرح زیر می‌پردازد:

«در کتاب «تکملة» ابن أبّار در شـرح حـال ابن فروخ قیروانی اندلسی ـ از اصحاب مالک ـ دیدم که از پدرش روایت کرده است: از ابن عباس پرسیدم: قبل از بعثت محمد صلی الله علیه و آله خط عربی در میان شـما قریشی‌ها به همین صورت رایج بود؟ ابن عباس پاسخ داد: بله، پرسیدم: آن را از چه کسی آموختید؟ گفت: از حرب بن امیّه، گفتم: حرب از چه کسـی آموخته بـود؟، گفت: از عبدالله بن جدعان، گفتم: و او از چه کسـی؟، گفت: از مردم انبار، گفتم: مردم انبار از کی آموخته بودند؟، گفت: از فردی از اهل یمن که در انبار سـاکن شـده بود؟ گفتم: و او از چه کسـی؟ گفت: از خلجان بن قسم، کاتب وحی

براسـاس آیات قـرآن و روایات فراوان، همـان گونه که خداوند، آمـوزگار و راهبر انسـان در امور دینی و اخـروی با واسـطه انبیا بـوده و او را بـه تدبیـر و تجربه شـخصی‌اش واگـذار نکـرده اسـت، در عرصه معاش و حیات مـادی‌اش نیـز چنین بـوده و از جزئی‌تریـن و سـاده‌ترین امور معیشـتی تـا پیچیده‌ترین آن را از طریـق انبیا و رسـولان خود، به انسان‌ها آموخته است. منشأ تمـدن – البتـه تمدنـی متعادل، عـاری از اسـراف و تبذیـر و تجاوز و فزون‌طلبی که بسـتری همـوار بـرای عبودیـت انسـان باشد – انبیاء بوده‌اند و نه تجربهٔ شـخصی انسـان‌ها که مستقلاً دسـت به کشـف علوم و اختراع حرف و صناعت‌ها زده باشند.

www.ebnearabi.com

برای هود علیه السلام»

زرکشی در «البرهان» ضمن اشاره به روایت فوق، می‌نویسد: «نظر ما این است که خط، توقیفی [تعلیم داده شده از سوی خداوند] است به دلیل آیه: عَلّم بالْقَلم، عَلّم الانسان ما لَم یَعلم»

ـ خَلَقَ الْانْسانَ، عَلّمَهُ الْبَیانَ

«خداوند انسان را آفرید و به او بیان آموخت.»

در تفسیر مجمع‌البیان در ذیل این آیه، به روایت از ابن عباس و قتاده آمده است: «مقصود از انسان، حضرت آدم علیه السلام است که خداوند نامهای تمام موجودات و همه لغات را به وی آموخت. و نیز گفته شده است: منظور از بیان، سخن گفتن، نوشتن، خط، فهمیدن و فهماندن است تا آدم آنچه را می‌گوید و می‌شنود، بشناسد؛ و این قول، روشن‌تر و فراگیرتر است.»

چنین نبوده است که خداوند بین دین و دنیای انسان‌ها، تفکیک نموده و انبیا را متصدی دین، و انسان‌ها را متصدی امور دنیا و نهایتاً چارچوب هایی کلی برای امور دنیایی ترسیم و ابلاغ کرده باشد. اساساً انسان، فاقد چنین توانایی بوده است که مستقل از وحی و با اتکا به تجربه و آزمون و کشف شخصی، معیشت خود را سامان دهد و اگر خداوند کلیات و جزئیات معاش انسان را ساماندهی نمی‌کرد، بدون شک حیات بشری در آغاز راه، منقرض و نابود می‌شد.

آیه فوق بیانگر آن است که منشأ زبان‌ها و لغات گوناگون، خداوند است که ابتدا به حضرت آدم علیه السلام آموخت و سپس او به فرزندانش تعلیم داد. بر این اساس، نظر متداول در تاریخ نویسی‌های جدید، که انسان‌ها به تقلید از صداهای موجود در طبیعت و حیوانات و یا به هر صورت دیگر، واژه‌ها و زبان را ابداع کردند، مردود است.

جورج سارتن در کتاب «تاریخ علم»، درباره زبان انسان های اولیه، اعترافی دارد که هم بیانگر سردرگمی مورخان جدید درباره منشأ زبان‌هاست و هم تلویحاً مُؤَیِّد این دیدگاه که منشأ تعلیم زبان‌ها و تنوع آنها، خداوند و انبیا بوده‌اند، نه خود انسانها، چرا که زبان‌های مردم اولیه، فوق‌العاده پیچیده و مفصّل بوده است. عبارت آقای سارتن چنین است:

«یکی از بزرگترین اسرار زندگی آن است که لغت و زبان، حتّی در آنجا که مربوط به ابتدایی‌ترین مردم جهان است و نوشته‌ای همراه ندارد، بی‌اندازه پیچ در پیچ است. آیا این زبان‌ها چگونه پیش رفته و این اندازه مفصّل شده است.»

نکته

کسانی گمان می‌کنند مقصود از «تعلیم خداوند» در آیات یاد شده، این است که خداوند قوه و استعداد آموختن و فراگیری را در انسان قرار داده است، زیرا چنین برداشتی با نظریه ترقی و تکامل تاریخ که سیطره‌ای بی‌چون و چرا بر اذهان دارد، تعارضی ندارد اما چنین معنایی به هیچ وجه با واژه تعلیم و مشتقات آن مثل عَلّمَ سازگار نیست. هیچ واژه نامه‌ای، تعلیم و آموختن را به «ایجاد قوه یادگیری» معنا نکرده است. در هیچ یك از آیات دیگر قرآن نیز که مشتقات این واژه بکار رفته است، معنایی جز آموختن به نحو فعلیت ندارد:

ـ واذْعَلّمْتُك الْكتابَ و الْحكْمَةَ و التّوراةَ والْانْجیلَ

ـ رَبِّ قَدْ اتَیْتَنی منَ الْمُلْك وَ عَلّمْتَنی منْ تَأویل الْاَحادیث

ـ و اَنْزَلَ اللّهُ عَلیكَ الْكتاب و الْحكمة وَعَلّمَكَ ما لَم تَكُن تَعْلَم

ـ و انّهُ لَذُو علم لما عَلّمناهُ

ـ وَ عَلّمْناهُ صَنعَةَ لَبُوس

ـ و یا ایُّها النّاسُ عُلّمْنا مَنْطقَ الطّیر

بنابراین «عَلّمَ الْانْسانَ ما لَمْ یَعْلم» «عَلّم بالْقَلَم» و «عَلّمَهُ الْبَیانَ» معنایی جز این ندارد که خداوند [به واسطه انبیا] آنچه را که برای دین و دنیای انسان‌ها لازم بود، از جمله خط و زبان، به طور بالفعل به آنها آموخت.

ـ و اَنْزَلْنَا الْحَدیدَ فیه بَأسٌ شَدیدٌ و مَنافعُ للنّاس

«و آهن را فرو فرستادیم که در آن نیرویی سخت و سودمندی‌هایی برای مردم است.»

شیخ طوسی در تفسیر تبیان، ذیل این آیه می‌گوید:

«خداوند با این آیه خبر می‌دهد که او خود، آهن را فروفرستاد و در روایت نیز آمده است که خداوند همراه با آدم، سندان و پتك و انبر را از آسمان فرود آورد و این امر صحیحی است که گریزی از آن نیست چرا که برای کسی از ما انسان‌ها مقدور نبود، ابزار و دیگر اشیای آهنی را بسازد مگر آن که پیشتر، آلاتی آهنی وجود می‌داشت و اگر به عقب برگردیم، بالاخره به ابزاری می‌رسیم که مصنوع خداوند بوده است.»

ـ اَوَلَمْ یَرَوْا اَنّا خَلَقْنا لَهُمْ ممّا عَملَتْ اَیْدینا اَنْعاماً فَهُمْ لَها ما لكُونَ وذَلّلْناها لَهُمْ فَمنها رَكُوبُهُمْ و منْهایَأكُلون وَلَهُمْ فیها مَنافعُ و مَشاربُ اَفلا یَشْكُرُونَ

«آیا ندیدند که برای آنان از آنچه دستان [قدرت]مان برسازد، چارپایانی آفریده‌ایم که ایشان دارای آن هستند و آنها را رام ایشان گردانده‌ایم، لذا هم مركوبشان از آنهاست و هم از آن می‌خورند.»

در آیه فوق خداوند به صراحت، رام کردن حیوانات را برای سواری (مثل اسب، استر و الاغ) و برای بهره برداری از گوشت و شیر و ... آنها (مثل گاو، میش، بز و...)، مستقیماً به خویش نسبت می‌دهد. براین اساس، این ادعا که حیوانات به مرور ایام و براساس تصادف یا تجربه انسان‌ها، رام انسان‌ها شدند، بی‌اساس است. این حقیقت در آیه زیر نیز بیان شده است:

ـ والّذی خَلَقَ الْاَزْواجَ كُلّها وَ جَعَلَ لَكُم منَ الْفُلْك وَ الْاَنْعام ما تَرْكَبُونَ لتَسْتَوُوا عَلی ظُهُوره ثُمّ تَذْكُرُوا نعْمَةَ رَبّكُمْ اذَا اسْتَوَیْتُمْ عَلَیْه و تَقُولُوا سُبْحانَ الّذی سَخّرَ لَنا هذا وَماكُنّا لَهُ مُقْرنینَ

«و همان کسی که همه‌ی گونه‌ها را آفرید و برای شما از کشتی‌ها و چارپایان مرکوب ساخت که برپشت آن برآیید، سپس نعمت پروردگارتان را آنگاه که بدان برآمدید، یاد کنید و بگویید پاکا، کسی که این را رام ما ساخت و ما به آن توانا نبودیم.»

در آیه فوق، بر رام کردن حیوانات سواری از سوی خداوند و ناتوانی انسان از انجام آن، تأکید شده است.

رالف لینتون در کتاب «سیر تمدن» می‌نویسد:

«یک موضوع جالب توجه این است که در سراسر دوران تاریخی، هیچ نوع تازه‌ای از جانوران که از لحاظ اصول اقتصادی، منشأ اثر و نفعی بوده باشد، به دست بشر اهلی نشده است. در حقیقت چه بسا چهار پایان و جانورانی که در ازمنه قدیم‌تر اهلی بوده و کم‌کم به حال خود رها شده‌اند تا دوباره به زندگی وحشی برگشته‌اند»

ـ یا بَنی ادَمَ قَدْ أَنْزَلنا عَلَیْکُم لباساً یُواری سَوْاتِکُمْ وَریشاً

«ای فرزندان آدم! به راستی که برای شما لباسی پدید آوردیم که هم عورت شما را می‌پوشاند و هم مایه تجمّل است.»

آیه فوق اجمالاً بیانگر آن است که منشأ نساجی و خیاطی خداوند بوده است. در روایتی ـ که خواهد آمد ـ تصریح شده است که پس از هبوط آدم و حوا از بهشت، در حالی که عریان بودند، جبرییل پنبه آورد، به آدم نساجی و به حوا خیاطی را آموخت تا برای خویش لباس فراهم کنند.

ـ وسَخِّرَ لَکُمُ الْفُلْکَ لِتَجْرِیَ فی الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَ سَخَّرَ لَکُمُ الْاَنْهارَ و سَخِّرلَکُمُ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دائِبَیْنِ و سَخَّرَ لَکُمُ اللَّیْلَ وَ النَّهارَ و اتیکُمْ مِنْ کُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ وَ اِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ الله لاتُحْصُوها، اِنَّ الْاِنْسانَ لَظَلُومٌ کَفّارٌ

«[و خداوند] برای شما کشتی‌ها را رام ساخت که به فرمان او در دریا روانه شوند و رود باران را نیز برای شما رام کرده است و خورشید و ماه را رام شما کرد که پیوسته روانند و شب و روز را [نیز] برای شما رام کرده و از هر آنچه از او خواسته‌اید [بدان نیاز داشته‌اید] به شما بخشیده است و اگر نعمت الهی را بشمارید نمی‌توانید آن را شمارش کنید که انسان ستمکار و ناسپاس است.»

در این آیه، تسخیر (رام و فراهم کردن) کشتی‌ها برای بهره‌برداری انسان‌ها، به خداوند نسبت داده شده است، همان‌گونه که جویبارها و خورشید و ماه و شب و روز را برای تأمین نیازمندی‌های انسان رام و آماده نموده است. ممکن است گمان شود که مقصود از تسخیر کشتی، فراهم کردن بالقوّه مصالح و مواد آن برای انسان است و بعد، انسان خود مخترع آن بوده است، اما همان گونه که تسخیر خورشید و ماه و شب و روز، برای انسان‌ها جنبه فعلیّت دارد و نه قوّه که انسان‌ها آنها را به فعلیت رسانده باشند، در مورد تسخیر کشتی نیز چنین است.

علاوه بر آیات و روایات مرتبط با آنها، احادیث عدیده دیگری نیز در باب منشأ الهی علوم و فنون معشیتی انسان، وجود دارد که در زیر می‌آوریم:

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله: آن گاه که آدم از بهشت بیرون کرده شد، خداوند همراه او [شاخه‌ها و دانه‌های] میوه‌های بهشتی را روانه کرد و هر صنعتی را به او آموخت، اکنون میوه‌های شما از میوه‌های بهشتی به وجود آمده است جز آن که میوه‌های بهشتی دگرگونی نمی‌پذیرند و میوه‌های شما دگرگون می‌شوند.

تا قبل از ظهور رنسانس و تأسیس تمدن جدید، تغییرات و تحولات این علوم و فنون بسیار اندک بوده است و ما در تاریخ با پدیده‌ای به نام تحول و تکامل تدریجی علوم و صنایع، جز مواردی نادر مواجه نیستیم و اما تغییر و تحول و جهش در علوم و فنون، پس از رنسانس با دستمایه قرار دادن میراث علمی و فنی انبیا و تمدن‌های بنیان نهاده شده بر آموزه‌های انبیایی بوده است و قطعاً بدون این دستمایه، امکان چنین کشفیّات و اختراعاتی برای بشر جدید وجود نداشت.

امام صادق علیه السلام: آن‌گاه که خداوند ـ عزّوجلّ ـ آدم را از بهشت بیرون کرد، صد و بیست شاخه درخت [میوه] همراه او نمود که چهل شاخه آن از میوه‌هایی بود که درون و بیرون آن خوردنی است و چهل شاخه آن از میوه‌هایی که درون آن خوردنی و بیرون آن دور ریختنی است و چهل شاخه آن، درون آن دور ریختنی و بیرون آن خوردنی. همچنین کیسه بزرگی نیز همراه آدم نمود که در آن بذر همه چیز [میوه و سبزیجات] بود.

سید ابن طاووس در کتاب نجوم از رساله ابی اسحاق طرطوسی روایت کرده است: خداوند آدم را از بهشت بیرون کرد و دانش هر چیزی را به او آموخت و از جمله این دانش‌ها، نجوم و طب بود.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: خداوند هزار حرفه از حرفه‌های دنیایی را به آدم آموخت. آنگاه به او فرمود: به فرزندانت بگو، اگر بر دنیا بردباری ندارید، دنیا را با این حرفه‌ها طلب کنید نه با دینتان، که دین متعلق و منحصر به من است؛ وای بر کسی که دین را ابزار کسب دنیا قرار دهد، وای بر او.

امام صادق علیه السلام در روایتی، به شرح چگونگی گسترش نسل انسان از حضرت آدم علیه السلام می‌پردازد، تا به آنجا می‌رسد که آدم بیمار می‌شود و فرزندش شیث علیه السلام را فرا خوانده، به او می‌گوید:

فرزندم! من بیمارم و زمان مرگم براساس مشیت و فرمانروایی خداوند فرارسیده است. او با من عهد کرده است که تو را وصیّ و جانشین خود و نگهبان بر آنچه که نزد من به ودیعت گذاشته، قرار دهم. کتاب وصیت، زیر سر من است که در آن اثر علم و اسم اعظم خداوند است. پس هرگاه مُردم، این کتاب را بردار ... در این

کتاب همه آنچه را که تو بدان نیاز، داری اعم از امور دینی و دنیایی وجود دارد. .

روایت دیگر، فرازی از توحید مفضّل اســت که امام صادق علیه السلام فرمود:

«ای مفضّل، درباره دانش‌هایی که [از جانب خداوند] [به انسان اعطـاء شـده و نیز در باره دانش‌هایی که در اختیار او گذاشته نشده اسـت، اندیشه کن. به انسان، همه دانش‌هایی کـه مصلحـت دیـن و دنیایـش را تأمیـن می‌کنـد، اعطاء شـده اسـت. دانش‌هایی که به صلاح دین انسـان اسـت، عبارت است از: شـناخت آفریدگار و... و دانش‌هایی که دارای مصلحت دنیایی انسان اسـت، عبارت است از: کشاورزی، سوارکاری، استخراج معادن زمین، دامپـروری، حفر قنات و چاه، شناخت داروها، صنایع، و انواع تجارت و خریـد و فـروش و دیگـر فنونـی که ذکر آنها به درازا می‌انجامد. و همچنیـن انسـان از علـوم و فنـون دیگر [غیر از علوم و فنون یاد شــده] که در شـأن او نبوده و یا ظرفیت آن را نداشـته است، ممنوع شده است، مثل دانش به غیب و... پس بنگر که چگونه همه دانش‌های مورد نیاز دینی و دنیوی بشـر [از سـوی خداوند و انبیای او] به او اعطاء شـده و دسـته‌ای از دانش‌ها نیز به او داده نشده است تا آدمی اندازه و ناتوانی خود را بشناسد که هر دو امر به مصلحت اوست.»

با این سـخن موافقیم که برای بشـر بـا اتـکا بـه معلومـات و دانش‌های متقدّم، امکان بسـط دانـش و توانایی فنی وجود دارد اما مدّعای ما در این مقال پس از اثبات منشأ وحیانی علوم و فنون معاش در تمدن‌های پیشین (به استثنای مواردی اندک که احیاناً محصول خودسـری انسان‌هایی در بسـط برخی علـوم و فنون و یا نتیجه آموزه‌های شیطان بوده اسـت) و عـدم توانایی انسـان برای کشـف آنها، این اسـت که بشـر جدید بدون حجت الهی و از روی خودبنیادی و هواپرستی، دست به بسط و گسترش علوم و فنون طبیعی زد و به همین خاطر هـم در نهایـت، این پیشـرفت علمـی و تکنیکی بـلای جان وی شـده است و کل بشـریت را در معرض بحران‌های گوناگون قرار داده است.

امام صادق علیه السلام: آنگاه که خداوند آدم را از بهشت اخراج کرد، به او فرمان داد تا کشت و زراعت کند و نهال‌هایی از درختان بهشت را که عبارت بود از خرما، انگور، زیتون و انار، برای او فرستاد، پس آدم آنها را کاشت تا فرزندانش و نسل‌های بعدی از آنها استفاده کنند و خود نیز از میوه‌های این درختان تناول کرد.

امام باقر علیه السـلام به روایـت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آلـه: چون خداوند آدم را به زمین فرو فرسـتاد، به او فرمان داد تا زراعت کند و با زحمت و تلاش، غذایش را فراهم کند.

پیامبر گرامی اسـلام صلی الله علیه و آلـه: وقتی آدم و حوا به زمین هبوط کردند، با برگ‌های بهشـتی پوشـیده بودند، پس گرما موجب آزار آدم شـد و شـروع به گریسـتن نمود و نزد حوا از گرما شـکایت کرد. جبرییل با پنبه نازل شد و به حَوا دستور داد که آن را بباقد و به آدم نیز فرمان نساجی داد و این حرفه را به او آموخت.

امام صادق علیه السلام: هابیل، چوپان و قابیل کشاورز بود.

علی علیه السـلام: آدم اولین کسـی بود که سوار بر استر شد و حوّا سوار بر الاغ.

روایات فوق، بیانگر آن اسـت که انسـان‌ها از آغاز خلقتشـان، کشاورزی، باغداری، خیاطی، نساجی، دامپروری و سوارکاری و... را به تعلیم خداوند می‌دانسته‌اند.

در اینجـا باید به این نکته مهم اشـاره کنیم که از آیات و روایات مذکور، همچنین اسـتفاده می‌شـود که خداوند و انبیای الهی، علوم و فنون معاش را به نحو اَتَمّ و اَکمل ـ برای سـاخت یك تمدن متعادل ـ به انسـان‌ها آموختند و نه در حدّ هسته‌های اولیه و یا بخش‌هایی از آنهـا، چرا که واژه «عَلَّم» ظهور در آموختن کامل دارد و بدون تصریح به این که آموزش، ناقص و یا تنها شامل بخشی از مسائل بوده است، نمی‌توان چنین نتیجه گرفته که خداوند و انبیاء، تنها هسته‌های اولیه و کلیاتی را به انسان‌ها آموخته‌اند، و در هیچ آیه یا روایتی، چنین تصریح و یا قرینه‌ای وجود ندارد. و اما پاسـخ این سئوال که چرا رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام به آموزش علوم و فنون معاش چون کشاورزی، دامپروری، خیاطی، آهنگری و ... نپرداختند، آن است که این علوم سینه به سینه و بلکه دفتر به دفتر از تمدن‌های انبیایی پیشـین به مردم عهد ظهور اسلام، منتقل شده بود و نیازی به آموزش مجدد آن نبود جز در مورد دانش طب که به دلیل اهمیـت ویژه آن و احتمالاً برخی از دخل و تصرفات غلطی که در آن صورت گرفته بود، رسـول گرامی اسـلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السـلام آموزه‌های مهمی را در این باب، ارائه کردند که تحت عناوینی چون «طبّ‌النبی»، «طبّ‌الصادق» و «طبّ‌الرضا» در منابع روایی، موجود است.

متون تاریخی و چگونگی شکل‌گیری تمدن‌ها

متون تاریخی نیـز بیانگر تعلیم فنون معاش از سـوی خداوند بـه انبیا، و نقش انحصاری انبیا، در سـامان دهی به فنون دنیوی و معیشـت آدمیان اسـت. البته محتوای این متون نیز اغلب برگرفته از احادیـث نبوی صلی الله علیه و آله و روایات ائمه علیهم السـلام است.

قصص الانبیای جویری:

«درخبر آمده است که آدم علیه السلام در ماه رمضان به زمین آمد، روز آدینه، هفت ساعت از روز گذشته، پنج ماه به بهشت بودند و بـر زمیـن فرود آمدند و ایـن، هر یك روز از جهـان بود. آدم به هندوسـتان به کوه سـرانديب بود... حوا به جدّه افتاد به آب دریا در هفت فرسنگی مکه، پس آدم همچنان بر کوه سرانديب نشسته بود،

www.ebnearabi.com

تسـبیح می‌گفت و همی گریسـتی از گناه خویش، چهل شبانه روز چیزی نخورد و گرسنه همی بود. خدای متعال از آن درخت گندم که در بهشت از آن خورده بود و از آن سبب از بهشت محروم مانده بود، یك بَدره گندم به دسـت جبرییل فرستاد و آدم را فرمود این را بکار کـه خورش تو و فرزندان تو از این خواهد بود و این را بکار تا بروید و دسـتاس کن تا آرد شود و خمیر گردد. چون آنها را به عمل آورد، در زمین محتاج آتش شد، ندا رسید یا جبرییل! پاره‌ای آتش از مالك دوزخ بستان تا کارشان راست شود. پس جبرییل پاره آتش بیاورد و به آدم داد. سپس آتش در تنور انداختند و نان پختند، پس گفت که بخور؛ و حوا چون گرسـنه شـد ماهی را بر لب دریا پیش آن افکند، برگرفت و بر سنگی تافته در آفتاب نهاد تا بریان شد و بخورد. پس آدم صد سـال بر سـر آن کوه گریست از درد گناه خویش و هر آبی که از چشـم آن می‌ریخت، بدان کوه درختان رستی و هلیله و بلیله و دیگـر داروها که فرزندانش از آن منفعـت یابند و امروز داروهای جهان از هندوستان آرند و بدین منوال هر سال کشت کردی؛ روزی جبرییل سلام بیاورد و پاره آهن آورد. قوله تعالی: و انزلنا الحدید فیه بأس شدید، پس جبرییل آن را آهنگری بیاموخت، ندا رسید که آدم به کوه رود و آهن بر سـنگ زند تا در بن سـنگ آتشی که درمانده باشـد بیرون آید و شـما را منفعت رسـد، آدم چنان کـرد. آتش در گرفت و جبرییل او را برزگری بیاموخت و آلت برزگری راسـت کرد و جفت گاو از بهشت بیرون آورد، پس جبرییل سلام گفت و گفت: یا آدم! برخیز و برزگری کن تا نان از دسترنج خود خوری و این هم از عقوبت آن گناه اسـت که کردی، تو را بهشـت سخت نیکو بود و خویشتن را از این نعمت بیرون آوردی تا امروز هیچ نخوری مگر به سختی و رنج، چنان که فرمود: فَلا یُخْرِجَنَّکما من َالْجَنَّةِ فَتَشْقی»

مروج الذهب:

«و چون آدم از بهشـت برون شـد، مشتی گندم و سی شاخه از درختان بهشـت از اقسام میوه‌ها همراه داشـت که از آن جمله، ده میوه پوسـت‌دار بود که گردو و بادام و فندق و پسـته و خشخاش و شـاه بلوط و نارگیل و انار و موز و بلوط بود، و ده میوه هسته‌دار بود کـه شـفتالو و زردآلو و گلابی و خرما و سـنجد و کنار و زالزالك و عنـاب و کندر و گیلاس بود، و ده میوه دیگر که پوسـت و هسـته نداشت و برای خوردن آن مانع نبود که سیب و شاه میوه و انگور و امرود (گلابی) و انجیر و اترج و توت و بالنگ و خیار و خربزه بود.»

«شـیث علیه السـلام [فرزند و وصی حضرت آدم] لفظی است سُـریانی مرادف هبةالله و اول کسـی اسـت که به تعلیم حکمت و درس علـوم پرداخت، بنابراین، حکما او را اوریـای اول گفتند، چه معنی اوریا به لغت سریانی معلم است... شیث پس از فوت پدر، افسر نبوت بر سـرنهاده، پنجاه صحیفه بر وی نازل گشـت و آن صحف اشـتمال داشـت بر علوم حکْمی و ریاضی و الهی و صنعت مشکله چون اکسیر و غیره و شریعتش موافق ملت [آیین] ابوالبشر بود.»

«انوش [فرزند و وصیّ شیث پیغمبر] در زمین به آبادی پرداخت.»

«ادریس علیه السـلام در اوایل حال، نزد عاذیمون مصری که ملقب به اوریای ثانیست و در سلك انبیای یونان انتظام داشت، تلمّذ می‌نمود، و معنی عاذیمون نیك بخت اسـت، و ادریس بعد از فوت ابوالبشر به دویست سال مبعوث گشت و سی صحیفه به او نازل شد و آن صحف اشتمال داشت بر اسرار سماویات و تسخیر روحانیات و علوم عجیبه و فنون غریبه و معرفت طبایع موجودات و غیر ذلك، و ادریس علیه السـلام صد و پنج سال یا صد و بیست سال به دعوت خلایق پرداخته ... از جمله سـنن سنیّه آن پیغمبر عالی مقدار است، صنعت کتابت به وسـاطت قلم، و حرفت خیاطـت از نتایج طبیعت پاکیزه اوست.»

تاریخ کامل:

«چـون خداوند بزرگ برهنگـی آدم و حوا را دیـد، فرمود که بَختیه‌ای از میان هشـت جفت میش و گوسـفندی که خدا از بهشت فـرود آورده بود، سـر ببـرد. آدم بختـه‌ای گرفت و آن را سربرید و پشم آن را برگرفت. حوا پشم را رشته کرد و آدم رشـته را بافت و بـرای خـود جبّه‌ای و برای حـوا پیراهنی با روسری درست کرد و آن دو آنها را پوشیدند. گفتـه شـده اسـت: خداونـد به نـزد آنها فرشـته‌ای فرستاد که به آنها بیاموزد تا برای خود از پوست گوسفند و چهارپایـان جامـه بسازند و بپوشند.»

«چـون [آدم] در هند فرود آمد، بر سرش دسـته‌ای [تاجـی] از درختان بهشت بود که چون به زمین رسـید، برگهای آن خشکیدند و فروریختند و از آنجا بود که همه گونه گل و گیاه خوش بوی و خوش بوکننده در هند روییدن گرفت. گویند: گل و گیاه خوشـبو از برگهایی بود که آدم و حوا از بهشـت برگرفته بودند و پوشـش خود کرده. گفته شده است: چون به او فرمان داده شد که از بهشت بیرون رود، بر هیچ درختی در باغ بهشت نگذشت مگر آن که از آن شاخه‌ای برگرفت و آنها را با خود فرود آورد و از اینجا بود که خاستگاه گل و گیاهان خوشبوی در هند بود، خدا او را از میوه‌های بهشت نیز توشه داد و میوه‌های کنونی ما همگی میوه‌های بهشـتی‌اند جز این که اینها دگرگون می‌شـوند و

جورج سـارتن در کتـاب «تاریخ علـم»، درباره زبان انسـان های اولیه، اعترافی دارد که هم بیانگر سردرگمی مورخان جدید دربارهٔ منشـأ زبان‌هاسـت و هم تلویحاً مُؤیِّد این دیدگاه که منشأ تعلیم زبان‌ها و تنوع آنها، خداوند و انبیا بوده‌اند، نه خود انسانها، چرا که زبان‌های مردم اولیه، فوق‌العاده پیچیـده و مفصّل بـوده اسـت. عبارت آقای سارتن چنین است: «یکی از بزرگترین اسرار زندگی آن است که لغت و زبان، حتّی در آنجا که مربـوط به ابتدایی‌ترین مردم جهان اسـت و نوشـته‌ای همراه نـدارد، بی‌انـدازه پیچ در پیچ است. آیا این زبان‌ها چگونه پیـش رفته و این انـدازه مفصّل شده است.»

آنها نمی‌شوند. خدا به او ساختن همه چیز را یاد داد و پاره‌ای مایه‌های خوشبوی و خوشبوکننده را همراه او فرستاد و نیز سنگ سیاه (الحجر الاسود) را با او همراه کرد و این سنگ از برق سپیدتر بود. همراه او عصای موسی علیه السلام را فرود آورد که از مورد یا کاج بهشت بود. پس از آن سندان و چکش و انبر فرود آورد. آدم بسی نیکوروی بود و از میان فرزندان خویش تنها به یوسف علیه السلام می‌مانست. پس جبرییل بر او فرود آمد و با خود همیانی پر از گندم فرود آورد. آدم گفت: این چیست؟ جبرییل گفت: این همان است که تو را از بهشت بیرون راند. آدم گفت: با آن چه کنم؟ جبرییل گفت: آن را به زمین بیفشان. آدم چنان کرد و در همان هنگام خدا آن را رویاند. آنگاه آدم آن را درود و گرد آورد و خرمن کرده کوبید و به باد داد و آرد کرد و خمیر ساخت و پخت. همه اینها با آموزش جبرییل بود. جبرییل برای وی سنگ و آهن آورد که آن دو را بر هم سود و از آن آتش بیرون آورد. جبرییل به او آهنگری و کشاورزی آموخت و گاوی از آسمان برای وی فرود آورد که زمینش را شخم همی‌زد. گویند اینها همان بدبختی‌هایی است که خدای بزرگ در قرآن مجید با این آیه یاد کرده است: مبادا شما دو تا را از دیو از بهشت بیرون براند که بدبخت گردید، آنگاه خدا آدم را از کوه فرود آورد و او را سرور همه زمینیان و سراسر زمین گرداند از پریان و پرندگان و چهارپایان و جز آن.»

«خدا بر او [آدم] بیست و یك صحیفه فروفرستاد که جبرییل آنها را به‌وی آموخت و او همگی را با دست خود بنوشت... و حرفهای الفبا بر او فرود آمد و کتاب او بیست و یك برگ بود.»

«هشام بن محمد کلبی گوید: او [مهلاییل بن قینان بن انوش بن شیث بن آدم] نخستین کسی بود که به ساختمان ساخت و کانی‌ها را بیرون کشید و مردمان روزگار خود را فرمان داد که نمازگاه سازند. او دو شهر ساخت و این دو، نخستین شهرها بودند که بر زمین ساخته

امام صادق علیه السلام در روایتی، به شرح چگونگی گسترش نسل انسان از حضرت آدم علیه السلام می‌پردازد، تا به آنجا می‌رسد که آدم بیمار می‌شود و فرزندش شیث علیه السلام را فرا خوانده، به او می‌گوید:
فرزندم! من بیمارم و زمان مرگم براساس مشیت و فرمانروایی خداوند فرارسیده است. او با من عهد کرده است که تو را وصیّ و جانشین خود و نگهبان بر آنچه که نزد من به ودیعت گذاشته، قرار دهم. کتاب وصیت، زیر سر من است که در آن اثر علم و اسم اعظم خداوند است. پس هرگاه مُردم، این کتاب را بردار ... در این کتاب همه آنچه را که تو بدان نیاز، داری اعم از امور دینی و دنیایی وجود دارد .

شدند: بابل در عراق و شوش در خوزستان. روزگار پادشاهی او به چهل سال برآمد. دیگران گفته‌اند: او نخستین کسی بود که آهن از زمین بیرون کشید و از آن افزارها بساخت و آب را در کاربردهای سودمند به راه انداخت و برای آن اندازه‌ها پرداخت و مردم را وادار به کشاورزی و کارگری کرد و فرمود تا جانوران دشتی و کوهی را بکشند و از پوست آنها فرش و جامه بسازند. نیز فرمان داد که گاو و گوسفند و جانوران شکاری بکشند و از گوشت آنها خوراك درست کنند. او شهر ری را بساخت ... او نخستین کسی بود که درختان را برید و در ساختمان به کار برد.»

آفرینش و تاریخ:

«و او [آدم] نخستین کسی است که خداوند به او نوشتن خط با قلم تعلیم داد و سپس از میان آدمیان، فرزندان او هیچ یك خط ننوشتند تا روزگار ادریس.»

«و ادریس نخستین کسی است که پس از آدم به قلم خط نوشت و او نخستین کسی است که جامه دوخت... و خداوند او را پس از وفات آدم، پیامبر گردانید و نجوم و پزشکی را بر او وحی کرد و نام او در نزد یونانیان هُرمس است.»

قصص الانبیاء راوندی:

«علت نام‌گذاری آن حضرت به ادریس نیز در روایات، کثرت اشتغال وی به درس و کتاب ذکر شده است. چنانکه در روایات و تواریخ آمده، ادریس نخستین کسی است که به خط نوشت، جامه بدوخت و علم خیاطی را تعلیم داد، و آن حضرت را منشأ و معلم بسیاری از علوم مانند علم نجوم، حساب، هندسه، هیأت و غیره دانسته‌اند.»

قصص الانبیاء نجّار:

«ادریس به مصر آمد و در آنجا سکونت گزید و به دعوت مردم به اطاعت از حق و امر به معروف و نهی از منکر مشغول گردید و مردم آن زمان به هفتاد و دو زبان سخن می‌گفتند و خدای ـ عزّوجلّ ـ همه آن زبان‌ها و لغات را به وی تعلیم فرمود و ادریس، سیاست و آداب تمدن و قوانین‌مملکتی را به مردم یاد داد و همچنین طرز اداره شهرها و ساختمان آنها را به مردم آموخت و بر اثر تعلیمات آن حضرت، ۱۸۸ شهر در روی کره زمین بنا گردید که کوچکترین آنها رها بوده است.»

اخبار العلماء باخبار الحکماء:

«ادریس علیه السلام [پس از مهاجرت از بابل به دلیل مخالفت مردم با وی] و همراهانش، در مصر رحل اقامت افکنده، خلایق را به معروف امر، و از منکرات نهی می‌کرد و به اطاعت خدای ـ عزّ و جَلّ ـ دعوت می‌کرد. مردم زمان او با هفتاد و دو زبان حرف می‌زدند و خداوند زبان همگی آنان را به وی تعلیم داده بود تا هر فرقه‌ای از ایشان را با زبان خودش تعلیم دهد، و علاوه بر اینها آداب و طریقه نقشه‌کشی برای شهرسازی را به ایشان بیاموخت و قواعد آن را برایشان مقرر فرمود، و هر فرقه‌ای از هر امتی که بودند به سرزمین خود برگشته و شهرهایی ساختند تا آنجا که در عهد وی و به وسیله شاگردان او، صد

و هشتاد و هشت شهر ساخته شد که از همه کوچکترش «رها» بود، و ادریس به آنان علوم را نیز بیاموخت. و اولین کسی که حکمت را استخراج نموده و علم نجوم را به مردم یاد داد، ادریس بود، چون خدای ـ عزّ و جَلّ ـ سرّ فلك و ترکیب آن، و نقطه‌های اجتماع کواکب را در آن فلك به او فهمانده بود، و نیز علم عدد سنین و حساب را به او داده بود، و اگر این نبود و ادریس در این علم، فتح باب نمی‌کرد، هرگز خاطر بشر به این معنا خطور نمی‌کرد که در مقام سرشماری ستارگان برآید. ادریس برای هر امتی در هر اقلیمی سنتی شایسته آن امت و آن اقلیم به پا داشت، و زمین را به چهار قسمت تقسیم نموده برای هر قسمتی پادشاهی مقرر کرد تا به سیاست و اداره امور آنجا و آبادیش قیام نماید و هر پادشاهی را مأمور کرد تا اهل اقلیم خود را به شریعتی ملزم سازد.»

تاریخ یعقوبی:

«و چون نوح از کشتی به زمین آمد، در آن را قفل کرد و کلید آن را به فرزند خود سام سپرد. سپس نوح به زراعت و تاك نشانی و عمران زمین پرداخت.»

«و خدای ـ عزّوجلّ ـ گندم را بر آدم نازل کرد و او را فرمود، از دسترنج خود بخورد، پس شخم زد و کاشت، سپس درود و کوبید، آنگاه آرد کرد و خمیر نمود و نان پخت.»

ناسخ التواریخ:

«ولادت با سعادت حضرت شیث علیه السلام، پنجسال پس از قتل هابیل بود و لفظ شیث، سریانی است و معنی آن هبةالله است چه آن جناب را کردگار جلیل، پس از شهادت هابیل به حضرت آدم عنایت فرمود و جنابش را اوریای ثانی خوانند؛ چه، اوریا به لغت سُریانی معلم است و اول کسی است که بعد از آدم به تعلیم معضلات حکمت و تنبیه ضروریات شریعت پرداخت و پنجاه صحیفه و به روایتی بیست و نه، محتوی بر حکمت الهی و صنایع نامتناهی چون اکسیر و غیره، ریاضی و هیأت بر او نازل شد.»

«و هم او را [ادریس] اوریای ثالث خوانند و هرمس نیز گویند ... در بامداد زندگانی نزد شیث سمت تلمذی داشته است ... اول شخصی است که به سوزن جامه دوخت و به قلم نگاشتن آموخت، سی صحیفه بر وی نازل شد، تدریس علم نجوم از فضایل آن جناب است، گویند صد شهر مرغوب جهان، بنیان فرمود.»

«حضرت ادریس، نبوت با سلطنت توأم داشته واغلب خلق روی زمینش، داغ طاعت بر جبین داشتند و چون به علم نبوت دانسته بود که طوفان نوح، جهان را ویران کند و اثری از معلم و متعلم و کتب علمیه باقی نماند، بفرمود تا در طرف غربی مصر، بنیان «هرمان» نهادند و از علوم طب و نجوم و غیره در آن ثبت کردند که از طغیان طوفان مصون ماند و آن بنا را در شش ماه به پایان آورد.»

اخبار الدُّوَل و آثارُ الأوَل فی التاریخ:

«در کتاب «اصول التواریخ» آمده است: حضرت آدم علیه السلام با سرانگشتان خود بر خشت ها می‌نوشت و آنها را می‌پخت و برای فرزندان خود ذخیره می‌کرد. خداوند به او همه زبان‌ها را آموخت تا آنجا که او با هزار زبان سخن می‌گفت.

در کتاب «سیر تمدن» با اعتراف جالبی مواجه هستیم که بیانگر کمال زبان و وجود زبان‌های فراوان و گوناگون در آغاز تاریخ انسان است:

«در آن دورانی که اول بار کتابت در سرزمین مصر و نواحی خاور نزدیك رواج یافت، یعنی در حدود چهار هزار سال قبل از میلاد، نشو و تکامل زبان به حد اعلای خود رسیده بود. به عبارت دیگر زبان‌هایی که در ابتدای پیدایش تاریخ و کتابت، معمول بود به همان اندازه مکمل و رسا، و دارای قواعد و دستورهایی همانقدر مرکب و پیچیده بوده‌اند که زبان‌های رایج کنونی. نکته شایان توجه دیگر آن که از روی مدارك بسیار، مسلم گردیده عده زبان‌های متداول در نخستین ادوار تاریخی به مراتب از شماره زبان‌های رایج کنونی بیشتر بوده است، زیرا محتملاً هر یك از قبایل و دسته‌های مجزا و محدود آن عهد، زبانی مخصوص به خود داشته است»

و در کتاب «محاضرة الاوائل» آمده است: هر صنعت و حرفه از حرفه‌ها و صنایع بشری که انسان‌ها بدان نیاز دارند، توسط پدرمان حضرت آدم بنیان نهاده شد که از ناحیه تعلیم اسمای کلی که خداوند به او آموخته، فراگرفته بود. خداوند در هنگام تعلیم اسماء، هزار حرفه به او

امام صادق علیه السلام فرمود:

«ای مفضّل، درباره دانش‌هایی که [از جانب خداوند] به انسان اعطاء شده و نیز درباره دانش‌هایی که در اختیار او گذاشته نشده است، اندیشه کن. به انسان، همه دانش‌هایی که مصلحت دین و دنیایش را تأمین می‌کند، اعطاء شده است. دانش‌هایی که به صلاح دین انسان است، عبارت است از: شناخت آفریدگار و...، و دانش‌هایی که دارای مصلحت دنیایی انسان است، عبارت است از: کشاورزی، سوارکاری، استخراج معادن زمین، دامپروری، حفر قنات و چاه، شناخت داروها، صنایع، و انواع تجارت و خرید و فروش و دیگر فنونی که ذکر آنها به درازا می‌انجامد. و همچنین انسان از علوم و فنون دیگر [غیر از علوم و فنون یاد شده] که در شأن او نبوده و یا ظرفیت آن را نداشته است، ممنوع شده است، مثل دانش به غیب و... پس بنگر که چگونه همه دانش‌های مورد نیاز دینی و دنیوی بشر [از سوی خداوند و انبیای او] به او اعطاء شده و دسته‌ای از دانش‌ها نیز به او داده نشده است تا آدمی اندازه و ناتوانی خود را بشناسد که هر دو امر به مصلحت اوست.»

آموخت.» .

در روایات و گزارش‌های تاریخی که نقل کردیم، گاه در جزییات مسائل، با یکدیگر اختلاف‌هایی دارند که به ادعای ما لطمه‌ای وارد نمی‌سازد. این اختلاف‌ها براساس اصول و قواعد جمع بین احادیث و روایات متعارض، حل و فصل می‌شوند.

محدودیت قوای ادراکی انسان

با استناد به آیات و روایات، نشان دادیم که خداوند پس از خلقت انسان، آدمیان را به حال خود وانگذاشت تا با اتکا به تجربه و آزمون شخصی و مرور ایام، راه و روش معاش (کشاورزی، دامپروری، مسکن، ابزارسازی، سخن گفتن، نوشتن، طب، حساب و ...) را فرا بگیرند، بلکه از طریق انبیا و رسولان خود، به سامان‌دهی معاش انسان‌ها پرداخت و فنون لازم برای یك زندگی متعادل را ـ که بستری برای عبودیت باشد ـ به آنان آموخت.

مروج الذهب: «شیث [فرزند و وصی حضرت آدم] لفظی است سُریانی مرادف هبهٔالله و اول کسی است که به تعلیم حکمت و درس علوم پرداخت، بنابراین، حکما او را اوریای اول گفتند، چه معنی اوریا به لغت سریانی معلم است... شیث پس از فوت پدر، افسر نبوت بر سرنهاده، پنجاه صحیفه بر وی نازل گشت و آن صحف اشتمال داشت بر علوم حکْمی و ریاضی و الهی و صنعت مشکله چون اکسیر و غیره و شریعتش موافق ملت [آیین] ابوالبشر بود.»

اکنون به مسئله بنیانی‌تری خواهیم پرداخت: اساساً قوای ادراکی انسان‌ها، ناتوان از آن بوده است که مستقل از وحی و تعالیم انبیا، به کشف و استنباط علوم و اختراع سازوکارهای زندگی نایل شود. دانشی که انسان‌ها می‌توانند به طور مستقل بدان نائل شوند، عمدتاً بیش از معلومات بدیهی حسی و عقلی نیست، و تجربه و تفکر شخصی بدون ابتنای بر معلومات قبلی، نمی‌تواند منشأ کشف و اختراع شود.

اگر انبیا، هدایت معیشتی انسان‌ها و تعلیم علوم و فنون را عهده‌دار نمی‌شدند، قطعاً انسان‌ها نمی‌توانستند به حیات خود ادامه دهند و اساساً جوامع انسانی، شکل نمی‌گرفت.

سرگشتگی موجود در تاریخ نویسی‌های جدید و حلقه‌های مفقود و گمانه‌زنی‌های بی‌مبنا و نقش اساسی دادن به تصادف و اتفاق، در شکل‌گیری تمدن‌ها، همگی ناشی از آن بوده است که خواسته‌اند انسان را خودمختار و مکتفی به ذات و بدون پشتوانه و هدایت الهی، قلمداد کنند، و با این پیش فرض، نمی‌توان چگونگی دستیابی انسان به اموری چون زبان، خط، طبابت، کشاورزی، دامپروری، ابزارسازی و ... را به درستی کشف و توصیف کرد.

و اما روایاتی که حکایت از ناتوانی انسان در ادراك منافع و مضار خود حتی در امور معاش دارد و ناظر به این امر است که انسان بدون هدایت خداوند و انبیا، قادر به تأمین مصالح دنیوی خویش نبوده و نیست، به شرح زیر است:

امام رضا علیه السلام: هیچ گروه و ملتی را نمی‌یابیم که بدون فرمانده و راهبری که در امر دین و دنیا بدو نیاز دارند، زندگی کرده و باقی مانده باشد، بر همین اساس، سزاوار نیست خداوند حکیم، مردم را بدون راهبری که مردم نیازمند اویند و قوامشان به اوست، رها کند.

در این روایت، تصریح شده است که انبیا و رسولان الهی، قیّم و راهبر مردم در امور دینی و دنیایی هستند و قوام [دینی و دنیایی] مردم به آنهاست.

هشام بن حَکَم روایت می‌کند: فرد زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید: چه دلیلی بر وجود انبیا و رسل [از جانب خداوند]، وجود دارد؟ امام علیه السلام فرمود: از آنجا که ثابت کردیم، برای ما [و جهان]، آفریدگار و سازنده‌ای برتر از ما و همه مخلوقات است و او آفریدگار حکیمی است که مردم قادر به مشاهده و ارتباط حسی با او نیستند، نه او با مردم همنشینی دارد و نه مردم با او، تا با او محاجه و گفتگو نمایند، ثابت می‌شود که برای او نمایندگانی در میان مردم است که آنها را به مصالح و منافعشان، و آنچه را که مایه بقا و حیات آنهاست و ترك آن، مایه نابودی‌شان، رهنمون می‌شوند. پس بدین ترتیب، ضرورت وجود فرمان دهندگان و بازدارندگان، از جانب خداوند حکیم دانا در میان خلقش، روشن می‌شود.

از روایت فوق، چنین برمی‌آید که مردم بدون وجود و حضور سفرا و رسولان الهی، قادر به درك مصالح و منافع خود و آنچه که مایه بقا یا هلاك آنان است، نیستند و روشن است که مصالح و منافع و عوامل بقا یا فنا، اعم از دنیوی و اخروی است.

روایت دیگر بخشی از مناظره امام رضا علیه السلام با فردی زندیق است که می‌فرمایند: اگر [زندیق] بگوید: چرا شناخت رسولان و اقرار به حقانیت آنان و اطاعتشان، بر مردم واجب شده است، در جواب گفته خواهد شد: بدان دلیل که در آفرینش و قوای [ادراکی] مردم، چیزی نیست که مصالح آنها را به نحو کامل تأمین نماید و از سویی هم، خداوند برتر از آن است که دیده شود و عجز و ناتوانی مردم هم در ادراك خداوند [و ارتباط حضوری با او] روشن است، براین اساس، چاره‌ای نیست جز آن که فرستاده‌ای معصوم و عاری از خطا و لغزش، بین خدا و خلق باشد که امر و نهی خداوند و آداب مورد نظر او را به مردم ابلاغ کند و آنها را نسبت به اموری که منافعشان را جلب و مضارّشان را دفع می‌کند، آگاه نماید؛ زیرا در سرشت مردم، منبعی نیست که بدان، احتیاجاتشان را اعم از منافع و مضارشان، بشناسند، با این وجود اگر شناخت و اطاعت رسولان بر مردم واجب نباشد، حضور رسولان نه فایده‌ای برای آنها دارد و نه نیازی را از آنان مرتفع می‌سازد و ارسال آنان از سوی خداوند، بی‌مورد و فاقد منفعت و مصلحت خواهد بود و حال آن که از خالق حکیمی که هر امری را متقن انجام می‌دهد، چنین عملی سر نمی‌زند.

روایت فوق، به ناتوانی قوای ادراکی انسـان در تشخیص منافع و مضار و احتیاجاتش به نحو کامل و اطمینان بخش، تصریح می‌کند و مانند روایت سابق، بیان می‌دارد که این منافع و مضار، منحصر به امور دینی و اخروی نبوده بلکه اعم از دینی و دنیایی اسـت، و بدین جهت، حضور رسولان الهی و اطاعت مردم از آنها در امور دین و دنیا، ضروری است.

در بخشـی از روایتی طولانی از امام علی علیه السـلام در باره انواع آیـات قرآن [از جهت محتوا] و تفسیر بعضی از آیات، چنین آمده است :

علـی علیه السـلام: ... و اما خداوند ـ عـزّ و جل ـ در کتابش، سـبب بقا و تداوم حیات انسان‌ها را بیان کرده است. حیات انسان‌ها به چهار عامل بسـتگی دارد: «غذا و آب»، «لباس»، «مسـکن» و «ازدواج»، و انسـان‌ها در این چهـار عامل، به امر و نهی نیاز دارند. [آنگاه امام علیه السلام بعد از ذکر آیاتی از قرآن که درباره این چهار عامل است، می‌فرماید:]

این آیات، روشن‌ترین دلیل بر این مسئله هستند که انسان‌ها نیاز به راهبر و پیشـوایی دارند که متصدی امور آنان شـود و آنها را امر و نهی نماید و در میان آنها حدود الهی را جاری سازد، با دشمن بجنگد، غنیمت‌هـا را تقسـیم کنـد، واجبـات را بـه جـای آورد، امـوری را که مصلحـت مردم در انجام آن اسـت به آنها بشناسـاند و از آنچـه مایه زیانشـان اسـت، برحـذر دارد... [خداوند انسـان را بـه گونه‌ای خلق نکرده کـه از امر و نهی بی نیاز باشـد]، اولین انسان که حضرت آدم علیه السلام است، جز با امر و نهی خداوند نمی‌توانسـت به حیات خود ادامه دهد. خداوند ـ عزّ و جلّ ـ پس از خلقت آدم به او فرمود: «ای آدم، تو و همسـرت در بهشت جای گیرید و در آنجا از هر نعمت که بخواهید، بی هیچ رنج، برخوردار شوید ولی به این درخت نزدیك نشوید.» بنابراین، خداوند، آدم و حوا را در مورد آنچه مایه سـود و بقایشان بود، هدایت کرد و از آنچه مایه زیانشـان بود، برحذر داشـت. سپس امر و نهی در فرزندان آنها تا روز قیامت جریان پیدا کرد و از همین روست که مردم پیوسته نیازمند راهبری تعیین شده از سوی خداوند هستند. ممکن است عده‌ای چنین اسـتدلال کنند که ما حیوانات بی‌شـماری را می‌بینیم که بدون امر و نهی به حیات خود ادامه می‌دهند و پاداش و مجازاتی هم بر اعمال آنها مترتب نیست، حال وقتی حیوان غیرعاقل می‌تواند بدون امر و نهی به زندگی خود ادامه دهد و بقا یابد، سخن شما در مورد این که موجودات عاقل [انسـان‌ها] نیاز به امر و نهی دارنـد و بدون آن، بقایی نخواهند داشـت، باطل است. پاسخ این اسـت که خداوند دو نوع حیوان، خلق نمـود: یکی ناطق و دیگری غیر ناطق، برای نوع غیر ناطق، دو امتیاز قرار داد تا مایه حیات و بقای آنها باشد: یکی امتیاز شناخت و دستیابی به خوراك و شناخت سودمند از ناسودمند آن، به وسیله حس بویایی بود و دیگر آن که بر آنها پشـم و کرك و مو و پر رویاند تا در مقابل سـرما وگرما محافظ آنها باشـد. از سـوی دیگر، آنها را از دو ویژگی محروم سـاخت: یکی سـخن گفتن و دیگری عقل و فهم، و آنها را مسخر و تحت سـیطره حیوان ناطق [انسـان] قرار داد تا آنها را تحت تصرف و فرمان خود درآورد. اما در ارتباط با نوع ناطق [انسان‌ها]، خداوند آنان را از شناخت انواع خوراکی‌های سودمند و زیانمند به وسیله حس بویایی محروم سـاخت و از همین روست که اگر مردم، انواع گیاهان سودمند و زیانبار و خوراکی و سـمی را نزد زیرکترین و عاقلترین خودشان گرد آورند، او قادر نیست با خرد و اندیشه خود، آنها را از هم تشخیص دهد و تنها از ناحیه موقف [امر و نهی و اعلام خداوند و انبیای الهی] می‌توانند به چنین شناختی دست یابند. بر این اساس، انسان خردمند و زیرك و بینا، پیوسته نیازمند آموزگاری است که او را بر سودها و زیانهایش آگاه سازد...»

> **قصص الانبیاء راوندی:**
> **«علـت نام‌گذاری آن حضرت به ادریس نیـز در روایـات، کثرت اشتغال وی به درس و کتاب ذکر شده است. چنانکه در روایات و تواریخ آمده، ادریس نخسـتین کسـی اسـت کـه خط نوشـت، جامـه بدوخت و علـم خیاطی را تعلیم داد، و آن حضرت را منشأ و معلم بسـیاری از علـوم مانند علـم نجوم، حسـاب، هندسـه، هیأت و غیره دانسته‌اند.»**

از امام صادق علیه السلام سئوال شد: آیا بهشت آدم، بهشت آخرت بود یا از بهشت‌های دنیا؟ امام علیه السلام فرمود: از بهشت‌های دنیا بود که خورشید و ماه در آن طلوع می‌کرد و اگر از بهشت‌های آخرت بود، هرگز از آن بیرون نمی‌رفت. آنگاه امام علیه السلام فرمود: چون خداوند آدم را در بهشـت جای داد، او از سر نادانی به سوی آن درخت رفت [و از میوه آن خورد] و این از آن رو بود که خداوند انسان‌ها را به گونه‌ای خلق کرده اسـت که جز با امر و نهی و خوراك و پوشـاك و مسکن و ازدواج باقی نمی‌مانند و آدمی جز از ناحیه خداوند نمی‌تواند سود و زیان خویش را تشخیص دهد.

امام صادق علیه السـلام در بخشـی از روایت مشهور و طولانی مفضّل بن عمر، در باب دانش و آگاهی‌های طبی، تصریح می‌کند که انسـان‌ها جز از ناحیه خداوند، قادر به کسب این دانش نبوده‌اند. امام علیه السلام خطاب به «مفضّل» می‌گوید:

ای مفضـل! در گیاهان دارویی و این که هر یك از آنها در تهیه دارویی خاص به کار می‌روند، اندیشـه کن. یکی مانند «شیطرج» در اعماق مفاصل نفوذ می‌کند و مواد زاید و رسوبات آن را دفع می‌کند، یکی دیگر مثل «افتیمون» ماده بیماری‌زای سودایی را از بدن خارج می‌کند، دیگری چون «سکبینج» از بدن بادزدایی می‌کند و آن دیگر، ورم‌هـا را تحلیل می‌برد و گیاهانی دیگر که خـواص دیگری دارند، اکنون بیندیش که چه کسـی این خواص را در این گیاهان قرار داده اسـت؟ جز آن کس که آنها را برای منفعت مردم، آفریده است و چه کسـی مردم را نسبت به این خواص آگاه کرده است، جز آن که این خواص را در گیاهان قرار داده است؟ انسان‌ها – آنگونه که بعضی ادعا

اخبار العلماء بأخبار الحکماء: «ادریس علیه السلام [پس از مهاجرت از بابل به دلیل مخالفت مردم با وی] و همراهانش، در مصر رحل اقامت افکنده، خلایق را به معروف امر، و از منکرات نهی می‌کرد و به اطاعت خدای ـ عزّ و جَل ـ دعوت می‌کرد. مردم زمان او با هفتاد و دو زبان حرف می‌زدند و خداوند زبان همگی آنان را به وی تعلیم داده بود تا هر فرقه‌ای از ایشان را با زبان خودش تعلیم دهد، و علاوه بر اینها آداب و طریقه نقشه‌کشی برای شهرسازی را به ایشان بیاموخت و قواعد آن را برایشان مقرر فرمود، و هر فرقه‌ای از هر امتی که بودند به سرزمین خود برگشته و شهرهایی ساختند تا آنجا که در عهد وی و به وسیله شاگردان او، صد و هشتاد و هشت شهر ساخته شد که از همه کوچکترش «رها» بود، و ادریس به آنان علوم را نیز بیاموخت. و اولین کسی که حکمت را استخراج نموده و علم نجوم را به مردم یاد داد، ادریس بود، چون خدای ـ عزّ و جَلّ ـ سرّ فلک و ترکیب آن، و نقطه‌های اجتماع کواکب را در آن فلک به او فهمانده بود، و نیز علم عدد سنین و حساب را به او داده بود، و اگر این نبود و ادریس در این علم، فتح باب نمی‌کرد، هرگز خاطر بشر به این معنا خطور نمی‌کرد که در مقام سرشماری ستارگان برآید. ادریس برای هر امتی در هر اقلیمی سنتی شایسته آن امت و آن اقلیم به پا داشت، و زمین را به چهار قسمت تقسیم نموده برای هر قسمتی پادشاهی مقرر کرد تا به سیاست و اداره امور آنجا و آبادیش قیام نماید و هر پادشاهی را مأمور کرد تا اهل اقلیم خود را به شریعتی ملزم سازد.»

کرده‌اند – چگونه می‌توانستند از سر تصادف و اتفاق به این خواص پی ببرند؟ فرض کن [که چنین نیست] انسان‌ها با ذهن و اندیشه و تجربه‌هایشان به خواص دارویی این گیاهان پی برده باشند، اما حیوانات چگونه بر این خواص آگاهی پیدا کرده‌اند؟ برخی از درندگان هرگاه مجروح شوند، زخم خود را با بعضی از همین گیاهان دارویی مداوا می‌کنند.

گفتگوی امام صادق علیه السلام با طبیب هندی

مفضّل بن عمر جُعفی دو روایت مفضّل از امام صادق علیه السلام در باب خداشناسی نقل کرده است که یکی معروف به «توحید مفضّل» ـ که بخشی از آن در بالا گذشت ـ و دیگری مشهور به «اهلیلجة» است. امام صادق علیه السلام حدیث اهلیلجة را در پاسخ به نامه‌ای از مفضّل نوشته‌اند که وی طی آن به امام علیه السلام خبرداده بود، افرادی در میان مسلمین یافت شده‌اند که خداوند و ربوبیّت او را انکار می‌کنند و بر این اساس، با مردم به گفتگو و مجادله می‌پردازند؛ سپس از امام علیه السلام درخواست می‌کند که برای رد و پاسخ به این افراد، وی را راهنمایی نماید. امام صادق علیه السلام در پاسخ به مفضّل، بعد از سپاس خداوند و ذکر مقدمه‌ای می‌نویسد:

«ای مفضّل، نامه تو را دریافت نمودم و در مورد درخواستی که نموده بودی، رساله‌ای را مکتوب داشته‌ام که حاصل گفتگویی با یکی از منکرین خداوند است. این فرد، طبیبی از سرزمین هند بود که نزد من آمده و پیوسته با من گفتگو می‌کرد و بر عقیده باطل خود [در انکار خداوند] پای می‌فشرد تا آن که روزی اهلیلجه‌ای را می‌کوبید تا آن را با داروی دیگری که بدان نیاز پیدا کرده بود، مخلوط نماید. در همین هنگام، یکی از حرف‌هایی را که در گفتگوها و جدال‌هایش با من تکرار می‌کرد، دوباره مطرح نمود و آن، این که دنیا پیوسته بوده و خواهد بود، درختی می‌روید و درختی بر زمین می‌افتد، فردی متولد می‌شود و فرد دیگری تلف می‌شود و ...[یعنی امور عالم برحسب تصادف و اتفاق و خود به خود جریان دارد و خالق و مدبری وجود ندارد]. این طبیب هندی گمان کرده بود که اعتقاد من به وجود خداوند و تدبیر او برای عالم، بی‌معناست و من دلیلی برای اثبات آن ندارم ... سپس این طبیب رو به من کرد و گفت: چه دلیلی بر وجود خدایت که قدرت و ربوبیّت او را نیز توصیف می‌کنی، داری؟ همانا قلب انسان چیزها را با حواس پنجگانه می‌شناسد [و هیچ یك از حواس پنجگانه، گواهی بر وجود خدا نمی‌دهد]. من به‌او گفتم: خدایم را با عقل که در قلبم جای دارد و با دلیلی که در شناخت خدایم به او احتجاج می‌کنم، می‌شناسم.

[سپس گفتگوی امام با طبیب هندی، به درازا می‌انجامد تا به آنجا می‌رسد که امام علیه السلام تصمیم می‌گیرد علاوه بر ادلّه و براهینی که تاکنون برای طبیب هندی ذکر کرده است، از راه خود طب نیز – که حرفه مرد هندی بود – بر وجود خداوند استدلال نماید.] آن‌گاه امام خطاب به طبیب هندی می‌گوید:

آیا اگر از راه همین اهلیلجه‌ای که در دست داری و نیز از راه طبی که حرفه تو و پدرانت است، ثابت کردم که اطلاع بر خاصیت و کارکرد این اهلیلجه و دیگر داروها، ریشه در آسمان [خداوند] دارد، به من تضمین و انصاف می‌دهی که به وجود خداوند اعتراف کنی؟

طبیب هندی: بله!

امام علیه السلام: آیا درست است که مردم از بدو تولد، آگاه به طب و خواص گیاهان دارویی مثل همین اهلیلجة نبوده‌اند؟

طبیب: بله!

امام علیه السلام: پس از کجا به این دانش دست یافتند؟

طبیب: با تجربه و آزمون.

www.ebnearabi.com

امام علیه السلام: در ابتدا چگونه به اذهانشان خطور کرد که در این گیاهان، خواص دارویی موجود است در حالی که در آنها چیزی جز ضرر [به خاطر طعم اغلب تلخ و تند آن‌ها] نمی‌دیدند تا آن که بعد به تجربه روی آوردند؟ و چگونه دنبال چیزی رفتند که با حواس پنجگانه، قدرت درك آن را نداشته‌اند؟

طبیب: براساس تجربه‌شان!

امام علیه السلام: به من بگو، مخترع علم طب و کاشف خواص گیاهان دارویی که در سرزمین‌های شرق و غرب پراکنده‌اند، کیست؟ آیا جز این است که باید مردی حکیم از یکی از این سرزمین‌ها باشد؟

طبیب: بله، همینطور است و جز این که فرد حکیمی این علم را وضع کرده باشد و حکیمان دیگر در آن تفکر و تعقل کرده باشند، راه دیگری متصور نیست.

امام علیه السلام: گویا تصمیم به انصاف گرفته‌ای و می‌خواهی به قولت وفا کنی. پس اکنون بگو که آن فرد حکیم، چگونه به این شناخت رسیده است؟ حال، چنین فرض کن که او بر خواص داروهایی که در سرزمین خودش بوده است، مطلع شده است و [فی‌المثل] زعفرانی را که در ایران می‌روید، می‌شناخته است، اما آیا فکر می‌کنی او همه گیاهان زمین را یافته و یکی یکی آنها را چشیده است تا به خواص همه آنها پی برده است؟ و آیا عقل تو می‌پذیرد که مردانی حکیم، قادر بوده‌اند که همه شهرهای فارس را جستجو کنند و گیاهان و درختان آن را یك به یك تجربه کنند و با حواسشان به این شناخت برسند و [فی‌المثل] بر درختی که شامل خواص دارویی مختلف است ـ و شناخت آنها از عهده حواس خارج است – اطلاع پیدا کنند؟ حال فرض کن که این حکیم [و دیگر حکیمان] بعد از جستجو و تجربه این درخت و دیگر درختان و گیاهان ایران، به این شناخت رسید اما او چگونه دریافت که بعضی از این گیاهان نمی‌توانند کاربرد دارویی داشته باشند مگر آن که با دارویی دیگر، فی‌المثل با اهلیلجة از هند، مَصطکی از روم، مُشك از چین، دارچین از چین، بیضه بیدَسْتر از ترکستان، افیون از مصر، صَبر از یمن، بورق از ارمنستان و امثال اینها از اجزای دارویی در سرتاسر زمین، ترکیب شوند؟ یا چگونه به رستنگاه‌های این گیاهان رنگارنگ که در مناطق و سرزمین‌های گوناگون است، پی برده است؟ بعضی از این داروها، ریشه گیاهان، بعضی پوست، بعضی برگ، بعضی میوه، بعضی عصاره، بعضی مایع، بعضی صمغ و بعضی روغن گیاهان هستند، بعضی از آنها عصاره‌گیری و پخته می‌شوند و بعضی از آنها عصاره‌گیری می‌شوند ولی پخته نمی‌شوند، و نیز انواع گیاهانی که به زبان‌های مختلف نام‌گذاری شده‌اند و جز با ترکیب با برخی گیاهان دیگر، خاصیتی ندارند. بعضی از این داروها، زهره‌های درندگان و حیوانات خشکی و دریایی هستند و اهل این سرزمین‌ها اغلب با یکدیگر دشمنی و اختلاف دارند و زبان‌هایشان با هم متفاوت است، اغلب با هم در حال جنگ و کشتار و اسیرگرفتن هستند، آیا چنین می‌پنداری که این حکیم در همه این سرزمین‌ها جستجو کرده است و هر زبانی را فراگرفته است و این گیاهان را در مشرق و مغرب مورد تحقیق قرار داده است در حالی که ایمن، سالم و بدون هرگونه هراس و بیماری، زنده‌ای بدون مرگ، جستجوگری بدون خطا، تصمیم‌گیرنده‌ای بدون سستی، دارای حافظه‌ای بدون فراموشی و سرزنده‌ای بدون خستگی بوده است که زمان و محل رویدن این گیاهان را علی‌رغم مخلوط و درهم بودنشان و تفاوت ویژگی‌هایشان و تضاد رنگ‌هایشان و گوناگونی نام‌هایشان کشف کرده و سپس هر بوته و درختی را با ساقه و برگ و میوه و بوی و طعم آن توصیف کرده است؟ و آیا برای این حکیم، چاره‌ای جز این که همه گیاهان و درختان دنیا و شاخ و برگ و ریشه‌های آنها را یك به یك و برگ به برگ و جزء به جزء مطالعه کند، راه دیگری بوده است؟

فرض کن که او به گیاه و درخت مورد نظرش دست یابد، اما چگونه حواس او به او می‌گوید که این گیاه برای دارو مناسب است در حالی که گیاهان، برخی شیرین، برخی ترش و برخی تلخ و شور هستند؟ اگر بگویی: در این شهرها جستجو می‌کرده و از این و آن می‌پرسیده است، می‌گویم: چگونه در مورد چیزی که ندیده و با دیگر حواسش درك نکرده بوده است، می‌پرسیده است؟ و چگونه می‌توانسته به سراغ فرد مطلعی رود، در حالی که زبان این دو با هم مختلف و موارد سؤال هم گوناگون بوده، از او پرس و جو کند؟ باز فرض کن که چنین کرده است، اما او چگونه منفعت‌ها و ضررهای این گیاهان، تسکین بخشی یا تحریك کنندگی، سرد و گرم، شیرین و تلخ و تند و نرم و سخت آنها را فهمیده است؟ پس اگر بگویی براساس حدس و گمان، پاسخ این است که گمانه‌زنی، کار حواس آدمی نیست و اگر بگویی با تجربه و چشیدن آنها، در این صورت سزاوار آن بود که در اولین تجربه‌هایش بمیرد چرا که بسیاری از این گیاهان، سم کشنده هستند

و در کتاب «محاضرة الاوائل» آمده است: هر صنعت و حرفه از حرفه‌ها و صنایع بشری که انسان‌ها بدان نیاز دارند، توسط پدرمان حضرت آدم بنیان نهاده شد که از ناحیه تعلیم اسمای کلی که خداوند به او آموخته، فراگرفته بود. خداوند در هنگام تعلیم اسماء، هزار حرفه به او آموخت.

و اگر بگویی که به هر سرزمینی رفته و در آنجا برای آموزش زبان مردم آن اقامت کرده است و گیاهان دارویی‌شان را تجربه کرده است، در این صورت هم باز یکی پس از دیگری می‌مردند و نمی‌توانستند به شناخت یك دارو نائل شوند مگر آن که جمع زیادی جان خودشان را از دست داده باشند، در این صورت چگونه ممکن است اهل این سرزمین‌هایی که افرادی از آنها بر اثر تجربه این حکیم هلاك شده‌اند، باز هم مطیع او باشند و از او بخواهند که کارش را ادامه دهد؟ حال، فرض کن که مانع کار او نشدند و خود را تسلیم او کردند، این حکیم

چگونه از کیفیت ترکیب این داروها و اندازه‌ها و مقادیرآن مطلع شده است؟

فرض کن این حکیم تمام اینها را تحقیق و تجربه کرده، در حالی که اکثر این گیاهان سمی هستند و اگر از مقداری معین افزون شوند، کشنده خواهند بود و اگر از آن مقدار کمتر باشند، خاصیتی نخواهند داشت. فرض کن که شرق و غرب را در نوردیده است و عمری طولانی داشته و گیاه به گیاه و منطقه به منطقه را جستجو کرده است اما سؤال این است که چگونه داروهای دیگر از قبیل زهره پرندگان و درندگان و جانوران دریایی را تجربه نموده است؟ آیا جز این است که بعضی از این داروهایی را که گمان می‌کنی حکیم آنها را شخصاً و گیاه به گیاه و میوه به میوه، تجربه و جمع آوری کرده، جز آن که با زهره یکی از جانوران مخلوط شود، خاصیتی نخواهد داشت؟ پس آیا راه دیگری جز این که همه پرندگان و درندگان و جنبندگان عالم را یک به یک کشته و زهره آنها را تجربه کرده باشد (همانگونه که در مورد گیاهان به زعم تو چنین کرده است)، داشته است؟ و اگر چنین اتفاقی رخ داده باشد، پس چگونه جنبندگان باقی مانده‌اند و تولید مثل کرده‌اند، در حالی که می‌دانیم این جانوران مانند گیاهان و درختان نیستند که اگر قطع شوند، یکی دیگر جای آنها می‌روید و فرض کن که با پرندگان چنین کرده باشد اما جانوران دریایی را چگونه تجربه کرده است، در حالی که باید در قعر دریاها، دریا به دریا و حیوان به حیوان تجربه می‌کرده تا به همه اجزای دارویی این حیوانات احاطه پیدا می‌کرده است؟

اساساً قوای ادراکی انسان‌ها، ناتوان از آن بوده است که مستقل از وحی و تعالیم انبیا، به کشف و استنباط علوم و اختراع سازوکارهای زندگی نایل شود. دانشی که انسان‌ها می‌توانند به طورِ مستقل بدان نائل شوند، عمدتاً بیش از معلومات بدیهی حسی و عقلی نیست، و تجربه و تفکر شخصی بدون ابتنای بر معلومات قبلی، نمی‌تواند منشأ کشف و اختراع شود. اگر انبیا، هدایت معیشتی انسان‌ها و تعلیم علوم و فنون را عهده‌دار نمی‌شدند، قطعاً انسان‌ها نمی‌توانستند به حیات خود ادامه دهند و اساساً جوامع انسانی، شکل نمی‌گرفت.

ای طبیب! تو اگر هر یك از موارد فوق را منکر شوی و از سر جهل گمان بری که تجربه در کار بوده است، نمی‌توانی منکر این امر شوی که جانوران دریایی که اغلب در اعماق آبها قرار دارند، قابل تجربه نیستند.

طبیب: همه راهها را به روی من بستی و نمی‌دانم چه پاسخی به شما بدهم.

امام علیه السلام: من موارد دیگری را ذکر می‌کنم که روشن‌تر از آنچه تاکنون برای تو بازگو کرده‌ام، است. آیا نمی‌دانی که این گیاهان دارویی و اجزای دارویی پرندگان و درندگان اغلب خاصیت دارویی ندارند مگر آن که با مواد دارویی دیگر مخلوط شوند؟

طبیب: همین طور است.

امام علیه السلام: پس بگو، چگونه حواس این حکیم، اندازه‌های این داروهای ترکیبی را دریافته است؟ در حالی که تو دانای به این علم هستی و حرفه‌ات طبابت است. گاه در یك دارو، از یك نوع، چهارصد مثقال قرار می‌دهی و از نوع دیگر مقادیری بیش یا کمتر از این، تا این که به ترکیب مشخصی برسد و هرگاه [فی‌المثل] فردی که دچار بیماری بطنه شده است، تناول کند، اسهالش بند بیاید و فرد دیگری که دچار گرفتگی و قولنج شکم شده است، تناول کند، گرفتگی‌اش برطرف شود. حال چگونه حواس آن حکیم این موارد دقیق را تجربه کرده است؟ و یا چگونه با حواسش دریافته است که آن دارویی که برای معالجه امراض سر است به سوی پاها نمی‌رود، در حالی که پایین رفتن سهلتر از بالا رفتن است؟ و آن که به کار امراض پاها می‌آید به سر نمی‌رود در حالی که در ابتدای تناول به سر نزدیکتر است، و همچنین هر دارویی که برای هر عضوی تجویز شود، جز در عروق همان عضو جریان پیدا نمی‌کند و در ابتدا هم همه اینها داخل معده می‌شوند و از آنجا پراکنده می‌گردند. و چگونه حواس و عقول دریافته‌اند که داروی مناسب با گوش، مناسب با چشم نیست و بالعکس و همچنین تمام اعضایی که هر یك داروی مخصوص دارند، در حالی که اعضا پنهان دراندرون، و رگ و پی‌ها هم در گوشت هستند و بر روی آنها پوست است که با گوش و چشم و بوییدن و لمس کردن و چشیدن قابل ادراك نیستند.

طبیب: نکته‌ای را گفتی که من خود بر پیچیدگی آن واقف هستم اما ما می‌گوییم آن حکیمی که این داروها و تراکیب آنها را کشف کرده است، وقتی کسی دوایی را می‌خورد و می‌مرد، شکم او را می‌شکافت و رگ‌هایش را مورد مطالعه قرار می‌داد و به مجاری داروها نگاه می‌کرد و درمی‌یافت که هر دارویی در چه عضوی سیر می‌کند.

امام علیه السلام: آیا نمی‌دانی که وقتی داروها وارد عروق می‌شوند با خون عجین شده و یکی می‌شوند؟

طبیب: بله، همینطور است.

امام علیه السلام: آیا نمی‌دانی که وقتی روح از بدن انسان جدا می‌شود، خونش سرد و منجمد می‌گردد؟

طبیب: آری.

امام علیه السلام: پس چگونه این حکیم توانسته دارویی را که به مریض خورانده بوده است، پس از منجمد شدن خون ـ که یك رنگ و حالت هم بیش نداشته و اجزای مختلف آن قابل تشخیص نبوده است ـ تشخیص دهد؟

طبیب: مرا در تنگنایی قرار داده‌ای که هرگز بدان دچار نشده بودم و نکاتی را مطرح کرده‌ای که قادر بر رد و پاسخ به آنها نیستم؟...»

امام علیه السلام این گفتگو را در زمینه‌های دیگری نیز ادامه

می‌دهـد تا آن کـه بالاخره طبیب هنـدی، به وجـود خداوند اقرار می‌کند.

دیدگاه صدوق، مفید و مجلسی درباره توقیفی بودن طب

علامه مجلسـی؛ در پایان بخش فـوق از حدیث اهلیلجة، چنین می‌گوید:

«سـخن امام علیه السـلام گویای این مطلب اسـت که علم به خواص و منافع داروها و انواع تناسـب آنها با بیماری‌های گوناگون، از طریق انبیا به مردم رسـیده است و مردم با عقول و تجاربشان، به این دانش دست نیافته‌اند.»

شیخ صدوق و شیخ مفید نیز بر وحیانی و توقیفی بودن علم طب، تصریح می‌کنند. شیخ مفید در شرح خود بر کتاب «اعتقادات» صدوق در ذیل نظر صدوق مبنی بر وحیانی و سمعی بودن علم طب، می‌نویسد:

«طب، دانش صحیحی اسـت و راه دستیابی به آن، وحی بوده اسـت و دانشـمندان، آن را از انبیا اَخذ کرده و آموخته‌اند، زیرا بدون سـمع و توقیف [آمـوزش وحی]، راهی برای شـناخت بیماری‌ها و داروها وجود ندارد. پس بی‌گمان، راه دسـتیابی به طب، شـنیدن از دانای به اَسرار و امور پنهانی [خداوند]، است.»

احادیثی که ذکر آنها گذشـت، همگی به وضوح، گویای نیاز تمام عیار انسـان به هدایت مادی و معیشـتی خداوند و انبیا اسـت، و این عقیده رایج و مشـهور را که تدبیر امور معاش و دنیای آدمی به تجربه و خرد انسـان‌ها واگذار شده است و ادیان و انبیای الهی در این حیطه دخالت نمی‌کرده‌اند و شأن آنها اجلّ از این امور بوده است، رد می‌کند. ضمن آن که اساساً امکان کشف فنون معاش و شناخت درست وجامع پدیده‌های مادّی برای انسان وجود نداشته است.

البته پیشـتر نیز گفتیم که بعد از رنسـانس، با دستمایه قرار دادن علوم انبیایی، این امکان برای بشـر به وجود آمد که به طور مستقل و خودسر منشأ اکتشافات و اختراعات عدیده‌ای شود، اما به دلیل آن که امکان اشراف بر همه ابعاد و زوایای امور برای آدمی بدون هدایت وحی و ارائه طریق انبیا و ائمه معصومین علیهم السلام وجود ندارد، نتیجه و برآیند کلی این رویکرد خودسرانه به علوم و میل به دستاوردهای جدید علمی و تکنیکی، شدیداً به زیان بشریت و خارج از مدار مصالح دنیوی و اُخروی او بوده است و تمامی بحران‌های دنیای جدید ناشی از همین امر بوده است.

انسـان وقتی با اتکا به تجربه و کنجکاوی شخصی خود سراغ اکتشـافات و اختراعـات علمـی و فنی مـی‌رود، به یکـی از نتایج زیردست می‌یابد:

۱ـ شـبه علم، یعنـی گزاره‌هایی که انطباق با واقعیت نداشـته و خطاسـت. مانند بسـیاری از فرضیات و نظریه‌هایی که بعد از گذشت مدتی، نادرستی آنها آشکار می‌شود.

۲ـ علمی که تنها بخشـی از واقعیت را می‌نمایاند و نه همه آن را که این خود می‌تواند منشـأ گمراهی و زیان‌های فراوانی باشـد. بسـیاری از اکتشـافات و نوآوری‌های پزشـکی جدید از این مقوله است.

۳ـ علمـی که ممکن اسـت به نحوی جامع واقع‌نما باشـد، اما دانشـمندان از تبعات کاربردی آن آگاهی لازم را نداشته باشند، مثل آنچه در عرصه فیزیك اتمی رخ داده است، و یا آنکه فاقد مطلوبیت مورد سفارش شریعت باشد.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در کتاب کلامی «تجریدالاعتقاد» طی مطلبی درباره فلسـفه بعثت، اموری چون «تشخیص زیانمند و سـودمند»، «حفظ نوع انسـانی» و «آموزش صنعت‌های پنهان از عقل و ادراك آدمی» را در حیطه رسالت‌های انبیا می‌داند:

«بعثـت انبیـاء [عقلاً] حَسَـن اسـت، بـه دلیل آن که شـامل سودمندی‌هایی برای انسان‌هاست مانند: ۱ـ یاوری رساندن به عقل در آنچه که به آن راه دارد ۲ـ ارائه حکم در مواردی که عقل بدان راه ندارد ۳ـ برطرف نمودن ترس ۴ـ تشخیص نیکی و زشتی، و سودمند و زیانمند ۵ـ حفظ نوع انسانی و به کمال رساندن انسان‌ها بر حسب استعدادهای گوناگونشان ۶ـ آموزش دادن صنعت‌های پنهان از انسـان‌ها ۷ـ آموزش امور اخلاقی و سیاسی ۸ـ خبر دادن از مجازات و پاداش خداوند.»

سرگشـتگی موجـود در تاریـخ نویسـی‌های جدیـد و حلقه‌های مفقـود و گمانه‌زنی‌هـای بی‌مبنا و نقـش اساسـی دادن بـه تصادف و اتفاق، در شـکل‌گیری تمدن‌هـا، همگـی ناشـی از آن بوده است که خواسته‌اند انسان را خودمختـار و مکتفی به ذات و بـدون پشـتوانه و هدایت الهی، قلمـداد کننـد، و بـا ایـن پیش فـرض، نمی‌تـوان چگونگـی دسـتیابی انسان به اموری چون زبـان، خط، طبابت، کشـاورزی، دامپروری، ابزارسازی و ... را به درستی کشف و توصیف کرد.

علامّـه حلّـی در توضیح عبارت خواجه می‌نویسد:

«از جملـه ادلّـه حُسـن بعثت این است کـه بعضـی از اشـیاء برای ما سـودمند است مثل بسـیاری از غذاها و داروها و بعضی از آنها برای ما زیانمند اسـت مثل بسیاری از سموم و گیاهان، و این در حالی است که عقل نمی‌تواند آنها را دریابد، و با بعثت پیامبران این فائده بزرگ تأمین می‌شـود... و از دیگر ادله حسن بعثت آن اسـت که نوع انسـانی برای بقای خود به ابزارها و اموری نیازمند است که جز با شناخت و علم نمی‌تواند بدان‌ها دست یابد، مانند لباس و مسـکن، و نیروی [ادراك] بشـری فاقد چنین شناختی است و این پیامبران هسـتند که این صنعت‌های سودمند و پنهان [از آدمی] را به انسان‌ها می‌آموزند.»

از جمله کسـانی که به منشـأ وحیانی علـوم طبیعی و مادّی، تصریح کرده است، جلال الدین محمد رومی، در دفتر چهارم مثنوی است. وی با استناد به روایتی نبوی در مورد منشأ علم طب و نجوم می‌گوید:

این نجوم و طب، وحی انبیاست
عقل‌وحس‌راسوی‌بی‌سو،ره‌کجاست
عقل جزوی، عقل استخراج نیست
جز پذیرای فن و محتـاج نیست
قابل تعلیم و فهمست این خرد
لیك صاحب‌ْ وحی، تعلیمش دهد
جمله حرفتها یقین از وحی بود
اول او، لیك عقل، آن را فـزود
هیچ حرفت را ببین کاین عقل ما
تاند او آمـوختن، بی اوسـتـا
دانش پیشه از این عقل ار بدی
پیشه بی اوستا حاصـل شدی
کندن گوری که کمتر پیشه بود
کی ز فکر و حیله و اندیشه بود
گر بدی این فهم، مر قابیل را
کی نهادی بر سر او هابیـل را
که کجا غایب کنم این کُشته را
این به خون و خاك، درآغشته را
دید زاغی، زاغ مرده در دهان
برگرفته در هوا، گشته پـر ان
از هوا زیر آمد و شد او به فن
از پی تعلیم، او را گـور کن
پس به‌چنگال از زمین انگیخت گرد
زود زاغ مرده را در گـور کرد
دفن کردش پس بپوشیدش به خاك
زاغ از الهام حـق بد علمناك
گفت قابیل آه شُه بر عقل من
که بود زاغی ز من افزون به فن

در ابیـات فوق همچنین به ماجرای قتل هابیل توسط قابیل، اشـاره شـده اسـت که طی آن قابیل، به ناتوانی خود در مقایسه با یك کلاغ، اعتراف می‌کند و این شاهدی دیگر بر عجز انسان، حتی در تدبیـر امور ابتدایی خود، بدون تعلیم خداوند اسـت. وقتی قابیل، هابیل را به قتل رسـاند، درمانده بود که بـا جنازه او چه کند. قرآن کریم می‌فرماید:

فَبَعَثَ اللهُ غُراباً یَبْحَثُ فی الْاَرْضِ لِیُرِیَهُ کَیْفَ یُواری سَوْاَةَ اَخیهِ قالَ یا وَیْلَتی اَعَجَزْتُ اَنْ اَکُونَ مِثْلَ هذا الْغُرابِ فَاُوارِیَ سَوْاَةَ اَخی

آنـگاه خداوند کلاغی برانگیخت که زمین را [با چنگ و منقار] می‌کاویـد تا بدین وسـیله به او بنمایاند که چگونه جسـد برادرش را [در خـاك] پنهان کند؛ [قابیل که چنیـن دید] گفت وای بر من! آیا عاجزم که مثل این کلاغ باشـم تا جسـد برادرم را پنهان کنم و بدینسان از پشیمانان شد.

علامه محمد تقی جعفری در شرح ابیات مولوی چنین می‌نگارد:
«اگر کسی چنین ادعایی داشته باشد که آغاز علم، از انبیا بوده و بشر به وسیله آنان به گسترش و تعمق در علم موفق شده است، ادعای خلاف منطق نکرده است، زیرا ما جز با نام عده محدودی از پیامبران، به وسیله کتب آسمانی و اوصیای پیامبران آشنایی نداریم. بعضی از منابع اسلامی، برای تاریخ بشـری در حدود صد و بیست و چهار هزار پیامبر سراغ داده است. اگر شماره مزبور را به طول تاریخ، میان سپیده دم علم تا زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله تقسیم کنیم، خواهیم دید که اسناد هسته‌های اصلی علوم به پیامبران الهی در آن مدت، اسـناد خلاف منطق نیست، به اضافه این که بعضی از پیامبران دارای شعاع کار محدودی در جامعه خود بوده‌اند و مانند بعضی از پیامبران مشـهور، شخصیت آنان جهانی نبوده است، به‌طوری که تمام جزئیات کار آنان را تاریخ به عهده بگیرد. همچنین می‌توان گفت آموزش‌های ماورای طبیعی انسان‌ها که بعدها تاریخ نویسان مخلوط سحر و جادو و کهانت نموده و همه آنها را با یك مقوله اسرارآمیز تفسیر کرده‌اند، در همان دوران خود، آموزش‌های الهی پیامبران بوده است که با گذشت روزگاران، در تاریکی‌های ابهام فرو رفته است. به‌علاوه مورخین علـم و دانش، هنگامی که از آغـاز و بروز علوم و صنایع در روزگار کهن سخن می‌گویند، همگی اعتـراف می‌کننـد که نتوانسـته‌اند در باره این مسـائل به نتایج قطعی و واحد منطقی برسند.»

همچنیـن ناصرخسرو در «جامع الحکمتین» می‌نویسد:
«علمـای دیـن حق، مر علـم طب را و علم نجـوم را همی دلیـل اثبـات نبـوت کنند بر فلاسفه که بر نبوت، وحی را منکراند و همـی گویند که آن کـس که بدانسـت از اول دارویـی کان از روم خیزد، دانگ سـنگی باید و دارویی راکه از چین آرند، نیم درم سنگ باید، و دارویی کان از هندوستان آرند، نیم دانگ سنگ باید و همه را جمع باید کردن، یکی را کوفته و یکی را گداخته و یکی را سـوخته به مثل تا فلان علت را از مردم دفع کند، ناچار پیغامبـری بود و خدای آموخت مر او را که منافع مردم و دفع علتها اندرین چیزها بدین مقادیر اسـت وگرنه کسـی این داروها نتوانستی دانستن نه به آزمایش و نه به چشیدن.»

عقیلی خراسـانی مؤلف «مخـزن الادویه»، نیز در باره منشـأ وحیانی طب و دیگر علوم می‌نویسد:
«در بیان ابتدای ظهور صناعت طب. بدانکه، خلاصه اقوال در آن است که حقیقت جمیع علوم حقیقیه و غیر حقیقیه و صناعیه و علمیه،

احادیثی کـه ذکر آنها گذشـت، همگی بـه وضـوح، گویـای نیاز تمام عیار انسان به هدایت مادی و معیشتی خداوند و انبیا است، و این عقیده رایج و مشـهور را که تدبیر امور معـاش و دنیای آدمی به تجربه و خرد انسـان‌ها واگذار شده است و ادیان و انبیای الهی در این حیطه دخالت نمی‌کرده‌اند و شـأن آنهـا اجـلّ از ایـن امور بوده اسـت، رد می‌کند. ضمن آن کـه اساساً امکان کشـف فنون معاش و شـناخت درست وجامع پدیده‌هـای مـادّی برای انسـان وجود نداشته است.

ابتدا بر حضرت آدم ابوالبشر علیه السلام به حکم آیه کریمه «و علّم ادم الاسماء کلّها ثمّ عرضهم علی الملائکة» نازل و القاء شده و بعد از آن به حسب اختلاف زمان و احوال مردم و احتیاج ایشان، هر یك از علوم در ازمنه مختلف از انبیا و اوصیای ایشان علیهم‌السّلام، ظاهر و صادر گشته، به وحی و الهام ربانی و رؤیای صادقه. حکما را در قدم صناعت طب و حدوث آن اختلاف است... و بعضی که جمهور حکمایند، حدوث طب را بعد از حدوث انسان می‌دانند و از ایشان جماعتی را اعتقاد آن است که حدوث آن به طریق وحی و الهام و رؤیای صادقه از جانب خالق عالم ـ عزوجل ـ که فیّاض علی الاطلاق و مُلهم جمیع علوم و صناعات و حرفست، می‌باشد. بقراط و جالینوس و جمیع اصحاب قیاس و بسیاری از شعرای یونان بر اینند و ایشان را الهامیّه نامند... و بدانکه قائلین به وحی و الهام، تشنیع نموده‌اند فرقه استنباطیه را به دلایل چند که خلاصه آنها این است که آدمی را ممکن نیست که بی وساطت وحی آسمانی و الهام ربانی، استنباط این صناعت جلیل‌القدر عظیم‌المنفعة نماید که یکی از جمله آن، معرفت عقاقیر و حشاشیش و معادن و خواص هر یکی و مقدار قوت هر دوایی و مناسبت آن به هر مزاجی و مقداری معیّن و غیر اینها ـ به تفصیلی که در کتب طب مذکور است ـ مقدور بشر نیست.»

عامری، دانشمند سنّی مذهب قرن چهارم نیز چنین معتقد است:

«ابوالحسن محمد بن ابوذر یوسف عامری نیشابوری، در گذشته ۳۸۱ هجری قمری که مشرب فلسفی داشته و با فلسفه یونان آشنا بوده است، در کتاب «الاعلام بمناقب الاسلام» با چند دلیل، در صدد اثبات برتری اغراض و اهداف علوم دینی نسبت به سایر علوم برمی‌آید و از این بالاتر معتقد است که همه صنف‌های دانش، مستقیماً از وحی و الهام به دست آمده یا این که حکیمان آن را از آموزش‌های پیامبران گرفته‌اند و می‌گوید: پیشوای دانش پزشکی که نامش «اسقلبیوس» است، بر حسب ادعای پیروان او، روانش به آسمان بالا رفته است و از آنجا این علم را گرفته است. همچنین «هرمس» که معلم اول علم نجوم است، با عروج به آسمان از این دانش آگاه شده است و نیز حکیمان هند که در شعبه‌های گوناگون معرفت دارای بصیرتند، از نسبت دادن دانش خود به وحی نبوی یا الهام الهی سرباز نمی‌زنند.»

ما تُریدی (م ۳۳۳ ه.)، متکلم مشهور سنّی مذهب نیز وحیانی بودن علوم معاش را مورد تأکید قرار داده است:

«به نظر ماتریدی ضرورت وحی الهی فقط به امور دینی محدود نمی‌شود بلکه راهبری آن در بسیاری از امور دنیوی نیز مورد نیاز است. کشف انواع مختلف خوراکی‌ها و داروها، اختراع فنون و صنایع و غیره، همه نتیجه این هدایت الهی است و عقل انسانی از شناخت بسیاری از این امور عاجز است.»

غزالی (م ۵۰۵ ه.) نیز علم طب را محصول تعالیم انبیا می‌داند و معتقد است عقلا با سرمایه عقل نمی‌توانند به خواص و کاربرد داروها پی ببرند.

در تفسیر نمونه، در ذیل آیه:

«یَسئَلُونَكَ ماذا اُحلّ لَکُم قُل الطّیبات وَ ما عَلّمتُم مِنَ الجَوارح مُکَلّبین تُعَلّمُونَهُنّ ممّا عَلّمَکُمُ اللهُ فَکُلوا ممّا اَمسَکنَ عَلَیکُم»

از تو می‌پرسند که چه چیز برای ایشان حلال شده است؟ بگو پاکی‌ها و صیدی که به سگان شکاری آموخته‌اید، از آنچه که خدا به شما آموخته است. پس از صیدی که آن سگان برای شما نگاه داشته‌اند، بخورید.

چنین آمده است:

«عبارت «تعلّموهن مما علّمکم اللّه» اشاره به چند مطلب می‌کند: ... ۲ـ باید تعلیم و تربیت سگ مطابق با اصول صحیحی باشد که با مفهوم ممّا علّمکم اللّه سازگار باشد. ۳ـ سرچشمه همه علوم، هرچند ساده و کوچك باشد، از ناحیه خداست و ما بدون تعلیم او علمی نداریم.».

> **بعد از رنسانس، با دستمایه قرار دادن علوم انبیایی، این امکان برای بشر به وجود آمد که به طور مستقل و خودسر منشأ اکتشافات و اختراعات عدیده‌ای شود، اما به دلیل آن که امکان اشراف بر همه ابعاد و زوایای امور برای آدمی بدون هدایت وحی و ارائه طریق انبیا و ائمه معصومین علیهم السلام وجود ندارد، نتیجه و برآیند کلی این رویکرد خودسرانه به علوم و میل به دستاوردهای جدید علمی و تکنیکی، شدیداً به زیان بشریت و خارج از مدار مصالح دنیوی و اخروی او بوده است و تمامی بحران‌های دنیای جدید ناشی از همین امر بوده است.**

جمع بندی و چکیده بحث

نظریه سیر تدریجی پیشرفت انسان و تاریخ بر اساس تجربه و تفکر شخصی بشر که بر اذهان همگان سیطره یافته است، نظریه ای ساختگی و فاقد کمترین دلیل و استناد است. این نظریه و بسط آن محصول سیطره مدرنیته غربی است که به دنبال انکار و حذف خداوند و وحی و انبیاء از ذهنیت و حافظه بشری است تا حقانیت مرام الحادی خود را القاء نماید. بر اساس ادله قرآنی و روایی، انبیاء الهی معماران تمدن بشری قبل از دوران رنسانس بوده و انسانها نیز تا پیش از این دوران کمتر در صدد تغییر در مسیر تمدن انبیایی بر آمدند اما با ظهور رنسانس بشر غربی خود سرانه با دستمایه قرار دادن همان علوم انبیایی به تغییر در مسیر و شاکله تمدن انبیایی پرداخت و به تاسیس تمدن مدرن کنونی دست زد که البته در مقالی دیگر باید به ضررهای و آفتها و بحرانهای حاصل از این تغییر مسیر برای بشریت پرداخت.

والسلام

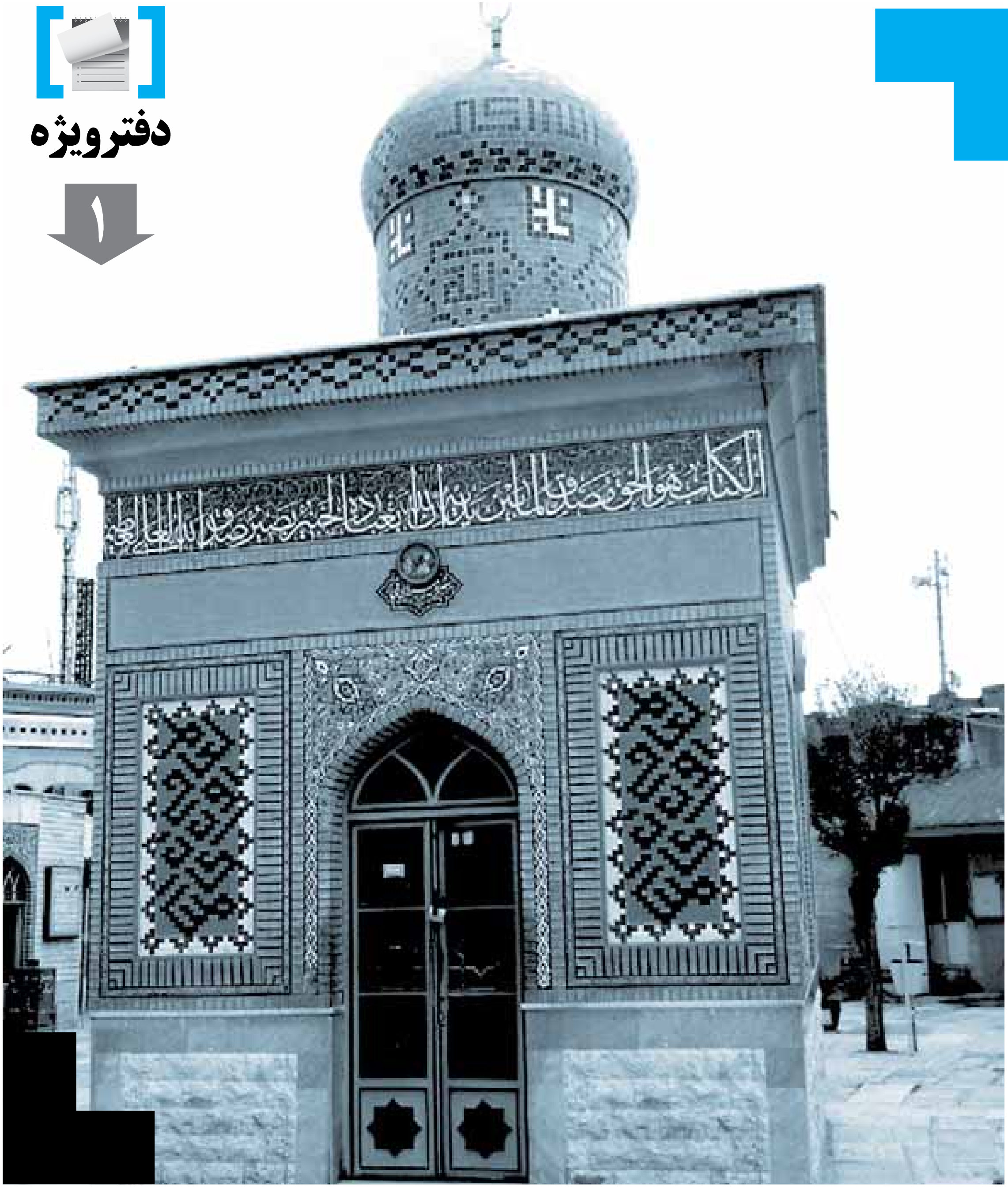
دفتر ویژه

وحدت وجود

- رد بر وحدت وجود/ آیت الله العظمی میرزا ابوالقاسم گیلانی (میرزای قمی)
- توحید یا وحدت وجود/ حسن میلانی
- مکتب وحدت وجود از منظر علامه محمد تقی جعفری

دفترویژه

۱



مزار میرزای قمی در شیخان قم

رد بر وحدت وجود

آیت الله العظمی میرزا ابوالقاسم گیلانی (میرزای قمی)

اشاره

مقاله ای که در پیش رو دارید ردیه‌ای بر نظریه فلسفی و عرفانی وحدت وجود است که به قلم فقیه جلیل القدر و اصولی شهیر آیت الله العظمی میرزا ابوالقاسم گیلانی معروف به میرزای قمی به رشته تحریر در آمده است. این متن که همراه با تلخیص است بر گرفته از کتاب سه رساله میرزای قمی در رد فلسفه و عرفان است که اخیرا توسط محققین ارجمند، آقایان حسین لطیفی و سید علی جبار گلباغی ماسوله، تصحیح و تحقیق شده و از سوی بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی به چاپ رسیده است.

گفتنی است که رساله مزبور به تقاضای شاه وقت قاجار در پاسخ به نوشته فردی صوفی مسلک در ترویج وحدت وجود نگاشته شده است.

[مقدّمه]

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله ربّ العالمین، والصّلاة علی محمّد و آله.

... از روزی که در اوقات ادراک فیض خدمت وافی بهجت، [شاه] ملفوفه ای به حقیر دادند و فرمودند که: عقایدی که در این جا درج است ملاحظه کن و صحیح و غیر صحیح آنها را اعلام کن تا عمل به مقتضای آن شود، و بعد از آن که حقیر ملفوفه را در خلوت گشودم، دیدم به خطّ آن مرد موفّق[منافق] است، و از آن روز تا به حال بی اختیار او را نفرین می‌کنم.

در سال قبل که سرافراز نامه شاهی که در جواب عریضه حقیر، بـه قلم بطالت رقم آن مـرد موفّق رفته بود فرصتی یافته، اظهار عـداوت خود را بـه علمای دین و مروّجان شـرع مبین نموده، دلی خالـی کرده و آیه ای که در شـأن کفّار و منافقان و فاسـقان بود، توصیف علما را به وصف ایشان نموده بود و علاوه برآن بعضی آیات متشـابه که اشـعاری به مذهب جبری مذهبان بود در آن جا مندرج ساخته، و به این سبب حقیر را کمال تنفّر از او حاصل شد. ودر مقام ایذا و انتقام به قدر مقدور بودم تا آن که آن خلایق امیدگاه به نوعی عـذر او راخواسـتند. و این حقیر هم به حَسَـبُ الاحترام و الامتثال سـکوتی کردم، و از آن وقت تا به حال من دلم به او گرم نشـده، تا در ایـن زمان که دردم را تـازه و کدورتم را بی اندازه نمود، زیرا که یقین دارم که شاه دین پناه را خبری از مسایل وحدت وجود و موجود نیسـت و اطّلاعی به مسـایل عقول و نفوس ندارد، و این مطلب را کـه حکما و صوفیّه بدعت و اختراع کردند؛ آنهایی که رئیس و اهل تحقیق ایشـان می‌باشـند، می‌گویند: ما این‌هـا را از راه ریاضت و مخالفت نفس فهمیده ایم و اگر نه این‌ها به عقل و اسـتدلال تمام نمی‌شود، بلکه به سبب ریاضت بر ما کشف شد.

و ظاهر اسـت که کسـانی که ریاضت می‌کشـند و ترک لذّات جسـمانی می‌کننـد و بر خود تعـب می‌دهند و تقلیـل غذا و ترک مقوّیات جسمانیّه، کار ایشان به جایی می‌رسد که خلط سوداء غالب شـده، خیالات فاسـده در خاطر و نظر ایشان می‌آید- مثل اصحاب مالیخولیا و برسـام. [و] شـیطان لعین که دشمن قدیم انسان است، فرصت نموده تقویت ایشان می‌کند و نام این را کشف می‌گذارند.

الحال، این مرد، موفّق را قسـم می‌توانم خورد که خود حقیقت آن‌هـا را نفهمیده و محض کفر تقلیـدی آموخته و با امثال خود در میان می‌آورد.....

والحـال، آنچه در این ملفوفه نوشـته شـده... برخی آن عقاید فاسـده از آن ظاهر و هویداسـت که نمی‌تواند انکار کرد. و صریح تریـن آن‌ها اعتقاد به وحدت وجود اسـت و اعتقـاد به وجود عقول عشره قدیمه که فلاسفه و حکمای یونان به آن معتقدند. و هر دوی ایـن اعتقاد مخالف دیـن محمّدی صلی الله علیه و آله و شـریعت اثنا عشـری- صلوات الله علیهم أجمعین- اسـت. و نه دلیلی عقلی بر آن‌ها تمام اسـت و نه در کلام خـدا و کلام پیغمبر خدا و عترت اطهار- صلوات الله علیهم أجمعین- تصریحی به آنها شـده اسـت. و آنچه از بعض متشـابهات کتاب و سـنت به آن متمسک شده اند، محـلّ اعتماد نیسـت، بلکه دلیل عقلی بر بطلان آن‌ها قایم اسـت و صریـح قرآن و احادیث معصومین علیهم السـلام به بطلان آن ناطق است. ...

هـر کس تأمّل کند در این گونه رفتـار می‌فهمد که اغلب این جماعت را اعتقادی به شـرع نیسـت؛ والا چگونه شد تا مدّت پنجاه شـصت سال اوقات خود را صرف مسـایل عقول و نفوس و وحدت وجود و موجود می‌کند و مطلقاً خبری از علم شـریعت ندارد، نه به عنوان اجتهاد و نه تقلیدا! ....

از جمله، این مرد موفّق ... اسـت که چهـار کلمه کفر تقلیدی آموخته اسـت، و به ضلالت خود اکتفا نکـرده و در إضلال دیگران می‌کوشد و در استظهار و هواداری این فرقه ضالّه می‌جوشد، و .... پس انسب آن است که

[بخش اول]

ما در این مرحله اکتفا می‌کنیم به ذکر دو مطلب:

مطلـب اول: این کـه می‌بینیم کـه جماعت صوفیّـه معتقدِ

و ظاهر اسـت که کسـانی که ریاضت می‌کشـند و تـرک لذّات جسـمانی می‌کنند و بـر خود تعب می‌دهنـد و تقلیل غذا و ترک مقوّیات جسـمانیّه، کار ایشـان بـه جایی می‌رسـد که خلط سـوداء غالـب شـده، خیـالات فاسـده در خاطـر و نظر ایشان می‌آید- مثل اصحاب مالیخولیا و برسام. [و] شـیطان لعین که دشمن قدیم انسان است، فرصت نموده تقویت ایشان می‌کند و نام این را کشف می‌گذارند.

جماعتی هستند که انکار کفر آن‌ها در مرتبه [انکار] کفر ابلیس است، و تا کسی رفیق نباشد با آن‌ها در آن عقاید مرید و تابع ایشان نمی‌شود.

و اگر بگویی که: شاید مریدها به عقاید فاسده آن‌ها مطّلع نشده باشند، خود می‌دانی که این غلط محض است و مطالب آن‌ها در کتاب‌های آن‌ها واضح و مبیّن است، و آن جماعتی که کفر آن‌ها و ملعون بودن به زبان اهل بیت عصمت- صلوات الله علیهم اجمعین- ثابت است بسیاراند.[۲]

و مطلب دویم: آن که بنای صوفیّه در عقاید ایشان آیا با دعوای اسلام و صحّت اسلام است یا نه؟ و اگر مدّعی اسلامند، پس آیا علمای ظاهر که برخلاف آنها می‌گویند آیا آن‌ها هم مسلمانند یا نه؟ و جمع ما بین مسلمان بودن هر دو فرقه چگونه می‌شود با این که غالباً مستلزم اجتماع ضدّین می‌شود؟!

اما مطلب اول: پس هر چند آن جماعتی که کفر و زندقه آن‌ها ظاهر است و جماعت صوفیّه معتقد ایشان هستند بسیارند؛ مثل حسین منصور حلاج و بایزید بسطامی و غیرهما. و ما در این جا اکتفا می‌کنیم به ذکر حال محیی الدین [ابن] عربی از متأخرین ایشان که مؤسس اساس وحدت وجود و وحدت موجود است. با وجود این که از مشایخ اهل سنّت است جماعت صوفیّه همگی معتقد او هستند؛ حتّی جماعت صوفیّه که از شیعیان می‌باشند و بعضی از علمای متصوفه شیعیان او را شیعه می‌دانند به مجرد بعضی کلماتی که دلالتی بر تشیع او ندارد. به هر حال همگی او را تعظیم و توقیر می‌کنند و سخنان او را به سمع قبول می‌پذیرند و در کتاب‌های خود نقل می‌کنند.

و اعتقاد به خوبی محیی الدین با حقّانیت شریعت خصوصاً مذهب اثنا عشری جمع نمی‌شود، و این چیزی نیست که من افترا بگویم و بهتان به علمای شیعه بندم. می‌پرسید از جماعت صوفیه که چنین هست یا نه؟ هرگاه انکار کنند من در مواضع بسیار نشان دهم؛ خصوصاً در کلمات ملاصدرا که از اعاظم این فرقه است. و هرگاه اقرار کنند، بگویند که چگونه می‌توان جمع کرد ما بین آنچه محیی الدین گفته است و ما بین آنچه شرع مبین آن را بیان کرده که مجال انکار درآن نیست؟

من در اینجا بعضی از سخنان او را نقل می‌کنم:

[پاره ای از گفتار محیی الدین]

[رؤیت پیغمبر صلی الله علیه و آله در رؤیا و تألیف کتاب فصوص الحکم]

اولاً: در کتاب فصوص الحکم بعد از اتمام خطبه می‌گوید کلامی که حاصل آن این است که: من در خوابِ نیکِ بشارت دهنده دیدم در دمشق رسول خدا را و به دست آن حضرت کتاب بود، پس به من فرمود که: این کتاب فصوص الحکم است، این را بگیر و به مردم برسان که به آن منتفع شوند. پس من گفتم: فرمان می‌برم و اطاعت می‌کنم خدا و رسول و أولوا الأمر ما را. پس من به آرزوی خود رسیدم و نیّت خود را خالص کردم و همت بستم که اظهار کنم این کتاب را به نحوی که رسول خدا از من خواسته بی زیاده و نقصان، و از خدا خواستم که مرا در تألیف این کتاب و سایر احوالم از بندگان خالص خود گرداند که شیطان تسلّطی بر آن‌ها ندارد، این که آنچه به دست من نوشته می‌شود و زبان من به آن گویا می‌شود و دل من به آن اعتقاد می‌کند از الهام اِلهی باشد و من ترجمه کلام اِلهی کنم، تا این که محقّق شود بر صاحب دلان- که أهل الله می‌باشند- که در این تلبیسی نیست، و این که منزّه است غرض من از اغراض نفسانیّه. و امیدوارم که چنان چه حقّ تعالی ندای مرا شنیده است دعای مرا مستجاب کرده باشد. و پس، من القا می‌کنم و نمی‌رسانم به شما مگر آن چه را که خدا به من می‌رساند، و در این کتاب نمی‌نویسم مگر آن چه از جانب خدا به من نازل می‌شود، و من پیغمبر و رسول نیستم و لکن وارث علوم ایشانم و زراعت می‌کنم در دنیا از برای آخرتم. پس از خدا بشنوید و به خدا بازگشت کنید و دل دهید به آنچه من می‌گویم .پس بعد از آن، به فهم و ادراکات مجملات قول مرا تفصیل بدهید و توضیح کنید. پس منّت گذارید بر طالبان این علوم و منع نکنید این رحمت واسعه را از ایشان.[۳]

[تقریر قیصری]

و قیصری در شرح آن گفته است که: نقل حکایت این خواب که محیی الدین دیده و اظهار آن، از برای عذر این است که آنچه در این کتاب است از جمله اسرار است و از جمله امانت اِلهی است که به امین‌های خود سپرده. پس اگر کسی بحث کند و بگوید که: چگونه این امین خدا این امانت را محافظت نکرد و فاش کرد؟ پس محیی الدین در مقام عذر می‌گوید که: چگونه در این رؤیا که در خواب دیدم مأمور شدم به اظهار، پس از این جهت اظهار کردم.[۴]

[جواب تقریر قیصری]

ای صاحبان فهم! ملاحظه کنید کلام این شارح احمق را که

والحال، آنچه در این ملفوفه نوشته شده... برخی آن عقاید فاسده از آن ظاهر و هویداست که نمی‌تواند انکار کرد. و صریح ترین آن‌ها اعتقاد به وحدت وجود است و اعتقاد به وجود عقول عشره قدیمه که فلاسفه و حکمای یونان به آن معتقدند. و هر دوی این اعتقاد مخالف دین محمّدی صلی الله علیه و آله و شریعت اثنا عشری- صلوات الله علیهم أجمعین- است. و نه دلیلی عقلی بر آن‌ها تمام است و نه در کلام خدا و کلام پیغمبر خدا و عترت اطهار- صلوات الله علیهم أجمعین- تصریحی به آنها شده است. و آنچه از بعض متشابهات کتاب و سنت به آن متمسک شده اند، محل اعتماد نیست، بلکه دلیل عقلی بر بطلان آن‌ها قایم است و صریح قرآن و احادیث معصومین علیهم السلام به بطلان آن ناطق است. ...

از مصنّف احمق تر است که این چگونه عذری است؟ و عذر بدتر از گناه این است.

اولا: این که از کجا معلوم شد که آنچه این بی دین می‌گوید سرّ خدا باشد؟

دویّم: از کجا ثابت شد که او امین خداست؟

سیّم: آن که بر فرض تسلیم این دو مرحله، چه معنی دارد رخصت دادن در افشای سرّ از برای دیگران؟

این نقل امانت و امین را در میان درآورده که بگوید: چنان چه امانت هایی که مردم به امین‌های خود می‌سپرند از مال و متاع و درهم و دینار، و باید آن را پنهان نگاه داشت که کسی مطّلع نشود که مبادا تلف شود تا وقتی که صاحبش آن را مطالبه کند، و خود در پنهانی، بگیرد، یا حواله به جمع کثیری که بگیرند و همه مطّلع شوند برآن امانت، پس در این جا وجوب پنهان داشتن تا رخصت از صاحبش حاصل شود، خوب است. و اما در ما نحن فیه که نقل سرّ اِلهی است که واجب است پنهان داشتن آن را از غیر اهل، معنی آن این است که مقتضی نفس این امانت این است که أبد الدّهر از غیر اهل پنهان باشد، دیگر چه معنی دارد که این سرّ را قبل از زمان خواب دیدن محیی الدین واجب بود پنهان داشتن، و در زمان خواب دیدن محیی الدین این حکم منسوخ شد؟ و نسخی بعد از زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله نمی‌باشد. و بر فرض که باشد نسخ در احکام شرعیّه جاری می‌شود؛ مثل نماز و روزه و حرمت اکل بعض مأکولات و امثال اینها نه در احکام عقلیّه، مثلا نمی‌توان بُوَد که ظلم قبیح بود و حرام بود تا زمان فلان پادشاه و در زمان او منسوخ شد، یا دروغی که ضرر داشته باشد حرام بود تا فلان زمان که حرمت و قبح او منسوخ شد.

می گویم که: این محض ادّعاست، بلکه مخالف مشاهده و عیان است که ما الحال می‌بینیم که بسیاری از علما طاقت محافظت این اسرار ندارند، چه جای طلبه کم مایه و عوام عاری از دقایق فهم ادراک. پس کجاست که در این زمان همه کس اهل سرّ شد؟!

و اگر بگویی که: محیی الدین این اسرار را از برای جماعت خاصّ که قابلیت دارند اظهار کند نه از برای عموم ناس. می‌گوییم که این همه مکابره است ؛ زیرا که اسرار را در پای کتاب نوشتن که آن کتاب در عالم پر است، این چگونه معنی فاش کردن در نزد اهل است؟ همه کس به کتاب مطّلع می‌شوند و این سرّ فاش می‌شود.

اگر بگویی که: کتاب او دقیق است و فهمیدن آن مشکل است. پس عوامّ و طلبه نمی‌فهمند، که به سبب نا اهل بودن مورث فسادی می‌شود. می‌گوییم که: سلّمنا، لکن در میان علمای صاحب فهم هم اهل و هم نا اهل هست، پس مثل من نا اهلی– که مردم از جمله اعظم علمای ظاهر می‌دانند و آن جماعت مرا قابل سِر نمی‌دانند و قشری و اهل ظاهر می‌نامند– کتاب محیی الدین را می‌بینم و اکثر مطالب او را می‌فهمم و او را تکفیر می‌کنم. پس چرا این اسرار را نوشت در کتابی که یقیناً به دست من و امثال من می‌افتد و سرّ فاش می‌شود به نزد نا اهل؟ پس این عذرِ بدتر از گناه

هر چند آن جماعتی که کفر و زندقه آن‌ها ظاهر است و جماعت صوفیّه معتقد ایشان هستند بسیارند؛ مثل حسین منصور حلاج و بایزید بسطامی و غیرهما. و ما در این جا اکتفا می‌کنیم به ذکر حال محیی الدین [ابن] عربی از متأخرین ایشان که مؤسس اساس وحدت وجود و وحدت موجود است. با وجود این که از مشایخ اهل سنّت است جماعت صوفیّه همگی معتقد او هستند؛ حتّی جماعت صوفیّه که از شیعیان می‌باشند و بعضی از علمای متصوفه شیعیان او را شیعه می‌دانند به مجرد بعضی کلماتی که دلالتی بر تشیع او ندارد.

قیصری لایق ریش اوست!

[اشکال بر کلام محیی الدین]

هرگاه این را دانستی، بر می‌گردیم بر سر نقل رؤیای محیی الدین، راست می‌گوید و در واقع چنین در خواب دیده، و محض از برای خدعه و تسخیر کم مایگان و تلبیس امر بر ایشان این خواب را جعل نکرده که همین که این را اسناد به رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌دهد کم مایگان بی اختیار از عقب او می‌روند و تمییز حق و باطل در قوّه ایشان نیست.

و ثانیاً بر فرض تسلیم که راست می‌گوید، از کجا معلوم شد که آنچه دیده رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده؟ شاید شیطان خود را چنان وانموده که رسول خدا صلی الله علیه و آله است!

و حدیث مشهوری که وارد شده که معصوم فرموده: کسی [که] ما را در خواب دیده ما را دیده[5] زیرا که شیطان متمثّل نمی‌شود به صورت ما، در آن حدیث سخن بسیار است که این جا مجال ذکر آن نیست. یکی از آن سخن‌ها این است که کسانی که معصوم را به چشم ظاهر دیده‌اند و او را می‌شناسند، هر گاه در عالم رؤیا صورت آن جناب را ببینند همان جناب را دیده اند، و شیطان به صورت ایشان نمی‌نماید.

محیی الدین که صورت پیغمبر صلی الله علیه و آله را ندیده بود که در عالم خواب جزم کند که صورت آن جناب است، از کجا جزم کرد که آن جناب را دیده است؟

و مراد محیی الدین این است که آن کتابی که آن حضرت در دست داشتند مثال آن چیزی است که من قادرم به استخراج مطالب مقصود آن جناب – که شبیه است به نگین‌های انگشتری حکمت ها؛ چون فصوص به معنی نگین هاست که تشبیه کرده آن جناب حکمت‌ها را و کلمات حکمیه را به انگشتری، و لبّ و لباب آن حکمت‌ها را به نگین انگشتر، که انگشتر بدون آن حسنی و بهایی ندارد– و اظهار آن را در عهده فهم و قریحه من قرار داده، که آنچه مقصود آن جناب است از من حاصل خواهد شد. پس من همّت بستم که اظهار کنم آن کتاب را به نحوی که رسول خدا صلی الله

و ما اکتفا می‌کنیم به ذکر یک سخن ابن عربی که هیچ کس انکار آن نمی‌تواند کرد، و آن این است که فرعون ناجی است و توبه او قبول است و پاک از دنیا رفت؛ به سبب این که در وقتی که عقب بنی اسرائیل رفت و ایشان از رود نیل گذشته بود و او هم خواست که در آن معبری که موسی به عصا زده بود و راه باز کرده بود به امر خدا، داخل شود و عبور کند، آب او را فرو گرفت، در آن وقت گفت که: اَمَنتُ أنّه لا إلهَ إلّا الّذی اَمَنَت بِهِ بَنُوا إسرَائیل[7] یعنی ایمان آوردم به این که نیست خدایی به غیر آن کسی که ایمان آورده‌اند به او بنی اسرائیل. و خدا توبه او را قبول کرد،[8] و حال آن که قرآن مجید ناطق است به این که او هالک است و توبه او قبول نیست و معذب در جهنّم است.

علیه و آله خواسته بی زیاد و کم، یعنی دانستم که محوّل کردن ایشان این امر را به من، از راه علم ایشان است که من اظهار خواهم کردم مقصود آن جناب را بی زیاد و کم.

و مخفی نماند که این ادّعای این مرد خدا نشناس دیگر چندان مناسبتی ندارد با آن که بعد می‌گوید که: از خدا خواستم که مرا از تسلّط شیطان نگاه دارد و آنچه بنویسم از الهام اِلهی باشد؛ زیرا که محوّل کردن آن جناب این امر را به او متضمّن این امور هست، دیگر محتاج به دعا کردن و مستجاب شدن دعا نیست، و با وجود این باز عود کرد به دعوی بزرگ خود! وتا حال می‌گفت: امیدوارم که دعای من مستجاب شده باشد، و الحال می‌گوید که من القا نمی‌کنم به شما و نمی‌رسانم مگر آنچه خدا به من می‌رساند، و نمی‌نویسم در کتاب مگر آنچه از خدا به من نازل می‌شود. و بعد از آن می‌گوید: پس از خدا بشنوید و به خدا بازگشت کنید. و این معنی علم به استجابت است. و امید استجابت غیر [از] علم به استجابت است.

و اکثر این سخن‌های او همان معنی نبوّت و رسالت است که به الهام اِلهی سخن می‌گوید، و ظاهر قول او این است که من نبیّ هستم و رسول نیستم، ولکن وارث علم اویم، از برای این است که او را تکفیر نکنند، با وجود این که از کلمات دیگر او در آن کتاب ادّعای نبوّت عامّه می‌رسد که به نبوّت خاصّه خود قایل نباشد، و خود را خاتم اولیا می‌داند و ادّعا کرده است که جمیع انبیا اجتماع کردند و آمدند در نزد من از برای تهنیت من این که من خاتم اولیا هستم.[6]

و همچنین ادّعا کرده که من در مدّت نه ماه اکل و شرب نکردم و هر وقت که خوان طعام در نزد من حاضر می‌کردند که چیزی را بخورم، خدا مجسّم می‌شد در پیش روی من و به من می‌گفت که: آیا تو چیزی می‌خوری و حال آن که مشاهده می‌کنی مرا؟ پس من سیر شدم بدون آن که چیزی بخورم!

و به هر حال از مجموع این کلمات- که در اول این کتاب گفته- ظاهر می‌شود که آنچه می‌گوید گفته خداست و عین آن چیزی است که پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله از او [خواسته] که اظهار کند. و هر کسی که آن کتاب را دیده می‌داند که این کذب محض و کفر صریح است.

[۲. ناجی بودن فرعون]

و ما اکتفا می‌کنیم به ذکر یک سخن او در آن کتاب که هیچ کس انکار آن نمی‌تواند کرد، و آن این است که فرعون ناجی است و توبه او قبول است و پاک از دنیا رفت؛ به سبب این که در وقتی که عقب بنی اسرائیل رفت و ایشان از رود نیل گذشته بود و او هم خواست که در آن معبری که موسی به عصا زده بود و راه باز کرده بود به امر خدا، داخل شود و عبور کند، آب او را فرو گرفت، در آن وقت گفت که: اَمَنتُ أنَّه لا إلهَ إلّا الّذی اَمَنَت بِهِ بَنُوا إسرَائیل[7] یعنی ایمان آوردم به این که نیست خدایی به غیر آن کسی که ایمان آورده‌اند به او بنی اسرائیل. و خدا توبه او را قبول کرد،[8] و حال آن که قرآن مجید ناطق است به این که او هالک است و توبه او قبول نیست و معذّب در جهنّم است.[9]

پس الحال این که می‌گوید که: هر چه من می‌گویم از زبان خدا می‌گویم، و از خدا بشنوید آنچه را از من می‌شنوید، الحال از مریدان و معتقدان این مرد می‌پرسم که آیا صریح قرآن مجید که کلام خدا است می‌گوید: فرعون ناجی است و معذب نیست؟ این راست است و کلام خداست؟ یا این که محیی الدین می‌گوید که فرعون ناجی است و پاک و پاکیزه از دنیا رفت راست است و آنچه قرآن به آن ناطق است دروغ است؟ انصاف بدهید، با چنین گفتار و رفتار، محیی الدین مرد خوبی است و محقّ و درست رفتار است، یا کافر و بی دین و ملبّس و خادع و غلط رفتار است؟

پس ما ترجمه عبارت او را در این جا ذکر می‌کنیم تا آن که هر کس خواهد به آن کتاب رجوع کند و صدق و کذب را معلوم کند. و این عبارت اوست در «فصّ حکمة علویّه فی کلمة موسویة»:

«فقالت لفرعون فی حقّ موسی: قُرَّةُ عینٍ لی وَ لَکَ[10] فبه قرّة عینها لکمال الّذی حصل لها- کما قلنا- و کان قرّة عین لفرعون بالإیمان الّذی أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهراً مطهّراً لیس فیه شَیء من الخبث؛ لأنّه قبضه عند إیمانه و قبل أن یکتسب شیئاً من الآثام، والإسلام یجبّ ما قبله».[11]

یعنی آسیه زن فرعون گفت در وقتی که آن تابوتی که مادر موسی به فرمان اِلهی موسی را بعد از تولّد او را در آن گذاشته بود و به رود نیل انداخته بود و داخل قصر فرعون شد و آن تابوت را از آب گرفتند و دَر آن را باز کردند و موسی را دیدند و محبّت او در دل آسیه و فرعون جا کرد، آسیه گفت: به فرعون که: این طفل قرّة العین تو؛ یعنی باعث سرور و خوش دلی ماست. محیی الدین می‌گوید که: به سبب آن باعث شد که او را کشاند به دریا، و او در وقت بیمِ غرق توبه کرد و ایمان آورد و از عقاید و اعمال زشت خود

پشیمان شد، و خدا قبض روح او کرد در حالی که پاک و پاکیزه بود و چیزی از پلیدی‌ها و نجاستهای کفر در او باقی نمانده بود، و این به سبب این است که خدا قبض روح فرعون را کرد در نزد ایمان او پیش از آن که مرتکب چیزی از گناهان بشود. چون رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: «الإسلام یجب ما قبله» یعنی اسلام قطع می‌کند و مستأصل می‌کند آنچه را که از آدمی سر زده باشد قبل از اسلام. این است ترجمه کلام محیی الدین.....

خلاصه این که بعد از ضرورت دین و اجماع مسلمین، آیات قرآنی بسیار و احادیث[12] متواتره دلالت دارند برهالک بودن و معذّب بودن و ملعون بودن فرعون؛ خصوصاً کلام أمیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه در خطبه قاصعه[13] که صریحاً لعن بر آن کرده و بسیاری از آن آیات و اخبار را در رساله فرعونیّه که حسب خواهش مرحمت مآب آخوند ملا علی اصغر ملا باشی نوشته بودم، و البتّه آن رساله در دارالسلطنة موجود است، به آن جا رجوع فرموده باشند که علاوه بر این، فواید بسیار در آن جا مندرج است.

خلاصه، آن که محیی الدین در این جا متمسّک شده به همین که فرعون گفت: «آمَنتُ» و چون این توبه است و خدا وعده قبول توبه کرده و خلف نمی‌کند، پس فرعون ناجی است.

جواب او این است که بر فرض این که توبه باشد دلیل عامّی است که دلالت دارد بر قبول توبه؛ اما این همه دلیل خاصّ که نفی آن می‌کند گذاشتن و به یک عامیّ که وقوع آن در این جا ممنوع است، عمل کردن کور و کری است که نه چشم او بیند و نه گوش او بشنود و نه دل او ادراک چیزی بکند(وَ مَن لَم یَجعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَالَهُ مِن نُور).[14]

و گمان حقیر این است که کسانی که متصدّی قبول توبه فرعون شده‌اند خجالت می‌کشند از اهل اسلام، بلکه از یهودیان و غیرهم، این که بگویند: فرعون برگزیده خدا بود، ولیکن چون توبه و قبول توبه کافر و مسلمان منافات با دین و شرع ندارد این راه را پیش گرفته اند؛ چون در مادّه فرعون به خصوص کلمه ایمان و توبه بر زبان جاری شده تا از ملامت اهل دین و اسلام فارغ شوند و تشفّی خاطر خود را با اظهار معتقد خود به قدر مقدور کرده باشند؛ و اگر نه ظاهر این است که قایلان این کلام فرعون را از اصل بد ندانند، بلکه بعضی او را افلاطون اِلهی خوانند؛ چون حقیقت و شیخ خود را شناخته بود که خداست.

با یزید گفت که: «لا إله إلا أنا»[15]، و «لیس فی جبّتی سوی الله»[16]، و «سبحانی ما أعظم شأنی»[17]. و حسین بن منصور گفت: «أنا الحقّ». ولکن این رفتار هم بر وجهی دیگر موجب انکار شریعت می‌شود.

اما مطلب دویّم: یعنی بیان جمع کردن ما بین قول به اسلام اهل ظاهر و اسلام صوفیّه، چگونه می‌شود؟

پس ما در این جا دست بر می‌داریم از تصلّب علمای ظاهر و تصریح به کفر این جماعت ضلالت مظاهر، با ایشان سخنم– الحال– همین است که آیا ایشان را اعتقاد به قرآن و دین پیغمبر آخر الزمان هست یا نیست؟ و ایشان خود را مسلمان می‌دانند یا از باب جوک[18] و هُنود[19] و سایر مشرکان؟

هرگاه می‌گویند: که ما مسلمان نیستیم و دین اسلام باطل است، ما با آن‌ها سخن نمی‌گوییم، پادشاه اسلام خود می‌داند [و آن ها].

و اگر آن‌ها می‌گویند: مسلمانیم، می‌گوییم: آیا شریعت از فقهای علمای ظاهر هم مسلمانند، یا اسلام مخصوص شماست و آن‌ها کافرند؟

اگر گویند که: آن‌ها کافرند، پس باز پادشاه اسلام هم باید با آن‌ها معامله کفّار کند، و حال آن که در میان آن فرقه کسی که دانشمند به احکام شریعت باشد بسیار کم است، و آن هایی که ربطی دارند به این مسایل همگی تابع علمای ظاهرند و اعتماد آن‌ها به اقوال ایشان است، و نقل اخبار از ائمه ما همه در عهده علمای ظاهر است.

و هر گاه می‌گویند: که ما مسلمانیم، پس می‌گوییم که: پس این نزاع و غوغا در این میان برای چه چیز است؟

اگر گویند که: نزاع در این است که ما می‌گوییم علوم حقّ انی بر دو قسم است:

علم ظاهر است و علم باطن، و علمای ظاهر خبری از علوم باطنه ندارند، مثلاً علمای ظاهر می‌گویند: وجود بندگان سواست از وجود خدا، و مراد از خلق کردن بنده را همین که اراده خدا که متعلّق شده به بنده، می‌گوید: «کُن» یعنی موجود شو، پس آن موجود می‌شود. و ما می‌گوییم که: وجودی نمی‌باشد به غیر وجود خدا، و این موجودات همه پرتوی‌اند از نور وجود او– و از باب شعاعی که از نور آفتاب می‌افتد به دیوار، و از آن جا به میان ایوان روشنی می‌دهد، و از آن جا به میان خانه، و از آن جا به پستو– و ماهیّات موجود– که معدوم بَحتند به همان پرتو موجود می‌شوند، با این که همه موجودات– فی الحقیقة– خود اویند، و او هر لحظه به

گمان حقیر این است که کسانی که متصدّی قبول توبه فرعون شده‌اند خجالت می‌کشند از اهل اسلام، بلکه از یهودیان و غیرهم، این که بگویند: فرعون برگزیده خدا بود، ولیکن چون توبه و قبول توبه کافر و مسلمان منافات با دین و شرع ندارد این راه را پیش گرفته اند؛ چون در مادّه فرعون به خصوص کلمه ایمان و توبه بر زبان جاری شده تا از ملامت اهل دین و اسلام فارغ شوند و تشفّی خاطر خود را با اظهار معتقد خود به قدر مقدور کرده باشند؛ و اگر نه ظاهر این است که قایلان این کلام فرعون را از اصل بد ندانند، بلکه بعضی او را افلاطون الهی خوانند؛ چون حقیقت و شیخ خود را شناخته بود که خداست!

هر شکلی خود را می‌نماید، مانند دریا که یک چیز است و موج‌های متعدّد از او بر می‌خیزد.

و همچنین علمای ظاهر می‌گویند که: حقّ تعالی بندگان را بعد از موت زنده می‌کند و در همین بدن عنصری یا معذّب می‌کند به آتش که می‌سوزاند بدن را به آتش، مثل همین آتش دنیا که بدن را می‌سوزاند، و فی الحقیقة همین بدن عنصری مراد است و همین آتش جسمانی، یا متنعّم می‌شود در بهشت و آن خانه ای است که در آن انواع اشجار و ثمار و انهار و حور و قصور می‌باشد، و اکل و شرب و جماع و سایرِ لذّات در آن واقع می‌شود. و ما می‌گوییم که: نقل زنده شدن و معذّب شدن و متنعّم شدن این‌ها نیست، بلکه عالم مثال و خیال است. و چنان که کسی خوابید در خواب بعضی خیالات به او رخ می‌دهد که به آن متلذّذ می‌شود یا متألّم، همچنین کسی که مُرد او را خیال و مثالی رخ می‌دهد مانند خیال و مثال عالم خواب.

پس ما می‌گوییم که: این همه پیغمبران از زمان آدم علیه السلام تا خاتم و اوصیای ایشان خبر داده‌اند از این که حقّ تعالی مباین خلق است، و وجود خدا غیر وجود بنده است، و در آیات بسیار فرمودند که ما ایشان را خلق کردیم و پیش از این هیچ نبود[20]، این چگونه جمع می‌شود با آن که وجود مخلوقین از بابت فیض وجود خدا باشد، یعنی سر ریز او باشد، یا خود وجود او باشد که متشکّل می‌شود به اشکال مختلفه. ... یا صورت‌های مختلفه‌اند که از تجلّیّات ظهور او حاصل می‌شوند؟ پس این همه آیات و اخبار افسانه است؟!

و همچنین کتاب‌های آسمانی همه ناطق است به معاد جسمانی و عود بدن و تألّم به آتش جسمانی و تنعّم به لذّات جسمانی؛ چنان که قرآن مجید ناطق است به آن از اوّل تا به آخر؛ و اگر نباشد مگر همین یک آیه بس است که فرموده است: وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحيِي العِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ، قُل يُحيِيهَا الَّذِي أَنشَأهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ.[21] .....

جوابی که ایشان از این سخن‌ها می‌گویند [این است] که: بلی، پیغمبران در ظاهر چنین گفته‌اند و کتاب‌های آسمانی همچنین نازل شده است، نهایت چون پیغمبران بر عامّه خلق مبعوث بودند، عوامّ الناس فهم این معانی دقیقی که ما می‌فهمیم نمی‌کنند، و اگر هزار سال آن‌ها را بشارت به عذاب و اَلم روحانی دهی و بگویی که: خدا شما را دوست می‌دارد و از شما خوشنود می‌شود به این اعمال، و خوشنودی خدا از همه چیزها بالاتر است، و یا خدا ناخوش دارد از این اعمال و به سبب اعمال زشت از شما اِعراض می‌کند، و مطلق آن‌ها را به طمع بهشت جسمانی و اکل و شرب و حور و قصور نیندازی، یا از آتش و سوختن و شکنجه نترسانی، دست از متابعت شهواتِ نفسانی بر نمی‌دارند و پیرامون اطاعت و بندگی نمی‌گردند هر چند در واقع این لذّت و اَلم فوق از لذّت و اَلم جسمانی باشد. پس این از باب فریفتن خر است به دامن گرفتن و جو جو کردن، و اگر نه– فی الحقیقة– نه گودال آتشی هست که در آن بدن بسوزد و

این همه پیغمبران از زمان آدم علیه السلام تا خاتم و اوصیای ایشان خبر داده‌اند از این که حقّ تعالی مباین خلق است، و وجود خدا غیر وجود بنده است، و در آیات بسیار فرمودند که ما ایشان را خلق کردیم و پیش از این هیچ نبود، این چگونه جمع می‌شود با آن که وجود مخلوقین از بابت فیض وجود خدا باشد، یعنی سر ریز او باشد، یا خود وجود او باشد که متشکّل می‌شود به اشکال مختلفه. ... یا صورت‌های مختلفه‌اند که از تجلّیّات ظهور او حاصل می‌شوند؟ پس این همه آیات و اخبار افسانه است؟!

نه باغستان و ثمار و حور و قصوری که در آن أکل و شرب ظاهری به عمل آید، و آنچه ما می‌گوییم از اسرار انبیا و ائمه– صلوات الله علیهم أجمعین– است، و این را ما فهمیدیم و همه کس را لایق آن ندیده اند.

و همچنین سایر آنچه در ظاهر شرع وارد شده از خلقت ملائکه و جنّ و جبرئیل و ابلیس و وحی و طریقه ایجاد خلق، همه را تأویل می‌کنند به چیز هایی که اثری از آن در شرع نیست، و می‌گویند که: این‌ها همه اسرار انبیا و ائمه– صلوات الله علیهم أجمعین– است، و آنچه ظاهر وانمود کرده‌اند از برای عوام است و مناسب عوامّ، چنان که فرموده‌اند که: «نکلم الناس علی قدر عقولهم»[22] و از این جاست که شاعر ایشان گفته است:

پشت این مقلّد خم که کردی در جهان
گر نه در جنّت امید قلیه و حلواستی

ما در جواب این سخن‌ها می‌گوییم:

اما اولا: بر فرض تسلیم این که شما راست می‌گویید و حقیقت آن است که شما می‌گویید، و این که بر خدا قبیح نیست که در ظاهر لفظی بگوید که از آن چیزی می‌فهمند مکلفین، و مراد او چیزی دیگر باشد، پس غرض جناب اقدس اِلهی از این که به این نحوِ ظاهر به مردمان فهمانده چه چیز است؟ و مقصود او از رام کردنِ خلق چه چیز است؟ آیا مقصود این است که خود منتفع شود و بزرگی و مملکت و فرمانروایی اش زیادتر شود؟ یا غرض او رسانیدن فیض است به خلق و اصلاح امر عالم و رفع فساد؟

جزماً مراد تحصیل نفع خود نیست زیرا که لازم می‌آید استکمال به غیر، و این که واجب الوجود غنیّ مطلق و کامل مِن جمیع الوجوه نباشد، بلکه در کمال خود محتاج به غیر باشد. پس منحصر شد در این که از برای فیض به خلق و اصلاح حال و رفع فساد ایشان باشد. و هرگاه حکیم عَلَی الإطلاق مصلحت را در آن رفتار دیده باشد که موافق فهمِ عوامّ بگوید، چنان شاید که تغییر آن بدهیم؟!

مثلاً می‌گوییم که: اکثر مردم که ترک حرام می‌کنند از خوف سوختن به آتش است، یا به طمع اکل و شرب وِ حور و قصور وِ بهشت است. هرگاه خدای تعالی داند که انتظام عالم و صلاح کلّ

در این اســت که مردم بدانند که جهنّمی هســت سوزنده و بهشتی هســت پر از لذّت تا این که بندگان بر یک دیگر طغیان نکنند و هر یک به حقّ خود قانع شــوند، و عالم از فساد خلاص باشد و همگی رو به اطاعت و بندگی کنند تا به رحمت اِلهی فایض شــوند، الحال که می‌خواهند که افشا کنند که این‌ها بی اصل است و آن جهنّم و بهشت اصلی ندارد، بلکه مراد یک معنی دیگر است که عوامّ الناس از آن اندیشه نمی‌کنند و به آن طمع نمی‌کنند، آیا این منافی غرض حکیم عَلَی الإطلاق هســت یا نه؟ و آیا حکمت و فهم این‌ها بیش از جناب اقدس اِلهی است؟!

... پس بر فرض که ســخن هایی که آن جماعت می‌گویند هم حقّ باشد و مطابق واقع باشد- چنان که خود گویند که آن از اسرار انبیا و ائمه است، و این احکام ظاهر از برای صلاح حال کافّهٔ مردم است، و آن از برای اهل معرفت و دانش و ریاضت است- پس باید آن اســرار را مخصوص خود و امثال خود دانســته و در نزد عوامّ از این گونه سخن نگویند، و ایشان را آن چه خالق ایشان صلاح آن‌ها دانسته به آن حال واگذارند، نه این که به دور عالم بیفتند و آن اسرار را به هر تَری و خشــکی افشا کنند، و خواهند به عکس مصلحت و حکمــت اِلهی کار کنند که امری را که باید فاش کنند پنها ن کنند و امری را که باید پنهان داشت آن را فاش کنند...

وثانیا: می‌گوییم که: سَــلّمنا که اســرار انبیا و ائمّه آن باشــد که شــما می‌گویید، لکن امر کرده‌اند به کتمان اســرار ایشان و نهی کرده‌اند از افشــای آن‌ها در کمال تأکید. پس این فریاد کردن‌های ایــن جماعــت و این ســخن‌ها را در میان مردم عــوامّ گفتن، بلکه دشمنی با ایشان است؛ چنان که احادیث بسیار دلالت دارد بر حرمت افشای اسرار.[۲۳]

و من هر چند قبول ندارم که آن اسرار این باشد که این جماعت می‌گوینــد؛ لکن اگر همین باشــد که این‌هــا می‌گویند، پس جواب امام‌هــای خود را چگونه می‌دهند که ایشــان گفتند: پنهان کنید، و این‌ها افشا می‌کنند؟ و آن احادیث بسیار است؛ از جمله آن‌ها حدیثی است که محمّد بن یعقوب کلینی- که از ارکان دین و معتمد علمای شــیعه- است- از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که آن حضرت فرمود: کسی که فاش کند بر ما حدیث ما را، کسی است که انکار کند حقّ ما را.[۲۴] ....

همچنین ســایر آنچه در ظاهر شرع وارد شده از خلقــت ملائکه و جنّ و جبرئیل و ابلیس و وحی و طریقــه ایجاد خلق، همه را تأویل می‌کنند به چیز هایی که اثری از آن در شرع نیست، و می‌گویند که: این‌ها همه اســرار انبیــا و ائمه- صلوات الله علیهــم أجمعیــن- اســت، و آنچه ظاهــر وانمود کرده‌انــد از بــرای عوام اســت و مناســب عوامّ، چنــان که فرموده‌اند که: «نکلــم الناس علی قدر عقولهم»

و بر فرض که متمسّــک شــوند در اثبات ایــن معنی به حدیث پیغمبــر صلی الله علیه و آله که فرمــود: « لو علم أبوذر ما فی قلب ســلمان لقتله» [۲۵] و در بعضــی روایات: «لکفره»؛ یعنــی اگر أبوذر می‌دانســت در دل ســلمان چه چیز است، هر آینه می‌کشت او را، یا حکم به کفر او می‌کرد.

ما می‌گوییم که: شکیّ نیست که در این صورت لازم بود پنهان داشتن آنچه در دل داشت، و اگر اظهار می‌کرد، از مرتبه سلمانی در می‌رفت و فسق او ظاهر می‌شد که باعث قتل خود می‌شد، یا باعث تهمت او به کفر می‌شــد، و لکن ابوذر که او را می‌کشــت یا تکفیر می‌کرد از مرتبه ابوذری در نمی‌رفت، بلکه مرتبه او به سبب اطاعت و اتیان به تکلیف خود بالا می‌رفت...

پس چگونه شــد که این جماعت اســرار به هر کس می‌گویند، حتی آن کســانی کــه قابلیت نوکری ابوذر را ندارنــد! و این‌ها قابل اسرار هستند و ابوذر قابل نبود؟!

اگر انصاف باشــد معلوم می‌شود که این جماعت، چقدر گمراه، و آن‌ها که تصدیق این‌ها می‌کنند چقدر بی خبر و دور از راهند! ....

[بخش دوم]

پس هرگاه این دو مطلب را دانستی، بر می‌گردیم به بیان آنچه وعده کردیم که متعرّض بعضی از ســخن‌های این مرد موفق شده باشــیم. پس می‌گوییم کــه: اکتفا می‌کنم در این مقــام به ذکر دو عبارت که اهمّ مطالبی است که باید متعرّض آن شد.

[کلام جماعت صوفیّه درباره وحدت وجود، و نقد آن]

اول این که گفته اســت کلامی که حاصل آن این است که: از ملاحظــهٔ مخلوقات غریبه و عجیبه علم به هم می‌رســد که آنها را صانعی علیم و حکیم می‌باشــد که وجود این حادثات به سبب وجود او باشد، و او به ذات خود موجود باشد، و غنی باشد در ذات و صفات از غیر خود، و هر چه غیر اوست در ذات و صفات محتاج به او باشد. و بعد از آن گفته اســت که: و بالجملة، وجود او عین ذات او خواهد بــود، پس ذات او عین حقیقت وجود خواهد بود و بدیهی اســت که حقیقت وجود نه ترکیب بردار است و نه شریک بردار، و ذات واجب تعالی وجودی واحد اســت بی شریک، در ذات و صفات و افعال خود مطلق اســت، و ســایر موجودات در ذات قایم بــه او، و در صفات و افعال محتاج به او، و او به هیچ وجه از وجوه محتاج نیست و محیط بر همه است. این است آخر کلام.

و ما می‌گوییم که:

اولاً: لازم است که بیان کنیم معنی لفظ وجود را و حقیقت آن را تا بتوانیم حکمی بر آن مترتّب کنیم و مفهومی برآن حمل کنیم. پــس می‌گوییم که: لفظ وجود به معنی هســتی، مقابل نیســتی، از معقولات ثانیه اســت- چنان که متکلّمین و محقّقین حکما تصریح به آن کرده اند- و مراد از معقولات ثانیه هر چیزی اســت که تعقّل شــود و عقل آن را ادراک کند و صورتی از آن را در ذهن در آید، و لکن چیزی از اعیان خارجه در برابر آن نباشــد که به آن توانِ اشاره کرد و گفت که: این آن است، به خلاف معقولات اولیّه. مثلا انسان

پس بر فرض که سخن هایی که آن جماعت می‌گویند هم حقّ باشد و مطابق واقع باشد- چنان که خود گویند که آن از اسرار انبیا و ائمه است، و این احکام ظاهر از برای صلاح حال کافّه مردم است، و آن از برای اهل معرفت و دانش و ریاضت است- پس باید آن اسرار را مخصوص خود و امثال خود دانسته و در نزد عوامّ از این گونه سخن نگویند، و ایشان را آن چه خالق ایشان صلاح آن‌ها دانسته به آن حال واگذارند، نه این که به دور عالم بیفتند و آن اسرار را به هر تَری و خشکی افشا کنند، و خواهند به عکس مصلحت و حکمت الهی کار کنند که امری را که باید فاش کنند پنهاَ ن کنند و امری را که باید پنهان داشت آن را فاش کنند

که مفهوم کلی است و مرکب از جسم است، یعنی قابل طول و عرض و عمق. از نامی بودن، یعنی بزرگ شدن و بلند شدن و پهن شدن. و از حساسیّت، یعنی ادراک اشیاء کردن به حواسّ، مثل دیدن و شنیدن و چشیدن و امثال آن. و از تحرّک به اراده، یعنی هر وقت که خواهد حرکت می‌کند با اراده خود. از نطق، یعنی قدرت بر بیان کردن و فهمانیدن آنچه در ذهن و خواطر اوست دارد.

هرگاه این مفهوم کلّی به جعل جاعل علّت در خارج به مرتبه ثبوت و حصول درآید، مثل این است که زید یا عمرو مخلوق شود و در ظرف خارج ثابت شود تا می‌توانیم اشاره کنیم به هیکل او که محسوس است و طول و عرض و عمق دارد، و بگوییم که: این جسم اوست. و اشاره [کنیم] به بلند شدن او [که] به قدر دو ذرع باشد بعد آن که یک ذرع بود، و پهن شدن او [که] یک ذرع باشد بعد از این که نیم ذرع بود، و گندگی او- که عمق اوست دو وجب شد بعد از آن که چهار انگشت بود، و بگوییم که: این نامی بودن اوست. و اشاره کنیم به دیدن و شنیدن آن و امثال آن که چهار انگشت، بود و بگوییم که: این حساسیت اوست. و اشاره کنیم به حرکت او از مکانی به مکانی به اراده و خواهش او، و بگوییم که: این تحرّک به اراده اوست. و اشاره کنیم به بیان او ما فی الضَّمیرِ خود را به تکلّم و حرف زدن، یا به اشاره فهمانیدن، و بگوییم که: این ناطق بودن اوست.

پس هر یک از این معقولات را که عقل ادراک می‌کند، در برابر آن چیزی در خارج هست که بگوییم که: این آن است، به خلاف وجود زید و موجود بودن او که معنی آن تعلّق می‌شود به تبعیّت تعقّل و تحقق هر یک از آن اجزا و مجموع مرکّب از آن اجزاء، و لکن در خارج چیزی که بگوییم که: آن وجود چیز است [وجود ندارد]. پس تعقّل و تحقّق آن به واسطه تعقّل و تحقّق معقولات اوّلیّه است، و فرقی نیست در این معنی میان وجود عامّ و خاصّ؛ چنان که مخفی نیست، یعنی حتّی در مثل وجود زید مثلاً- که وجود خاصّ است- باز چیزی در خارج وجودی ندارد که مصداق آن باشد.

و از آنچه گفتیم ظاهر شد که این وجود در خارج نه عین ماهیّت است، نه زاید بر ماهیّت بر نحوی که توان به آن اشاره کرد؛ به جهت آن که در خارج وجودی ندارد و لکن در ذهن زاید بر ماهیّت است، زیرا که ماهیّت قبل از مجعول شدن وجود خارجی ندارد، وجود ذهنی دارد، و همچنین وجود آن در ذهن وجود ذهنی دارد. و ماهیّت و وجود دو مفهوم مغایرند، و فرقی در این مطالب ما بین واجب و ممکن نیست.

و اقوال دیگر در مسأله هست که همه ضعیفند، که از جمله آن‌ها فرق ما بین واجب و ممکن است. و دانستی که فرقی نیست و نمی‌تواند شد که وجود عین حقیقت واجب باشد در خارج.

و اگر بگویی که: مراد ما از این که می‌گوییم که: عین حقیقت واجب است در خارج، این است که وجود را هویّت و تشخّص و تعیّن علی حده در خارج نیست در ذات واجب. گوییم که: ممکن همچنین است، پس فرق کردن راهی ندارد.

هرگاه این مطلب دانسته شد، پس معلوم شد که معنی وجودِ موجود چیزی نیست به غیر آن که صفتی از برای او حاصل می‌شود که منشأ ترتّب آثار است؛ یعنی: ماهیّت انسان مثلاً قبل از تعلّق جعل جاعل- که آن ماهیّت در قالب زید در می‌آورد- بر او آثار مترتّب نمی‌شود و به غیر صورت ذهنیّه که مطلقاً اثری بر آن مترتّب نمی‌شود چیزی نیست، بعد از تعلّق جعل جاعل که آن ماهیّت را در قالب زید در می‌آورد، بر او آثار مترتّب می‌شود، مثل نشستن در مکان و برخاستن و خوردن و آشامیدن و تکلّم و امثال آن. و این منشئیّت ترتّب آثار در همه موجودات حاصل است؛ خواه واجب باشد و خواه ممکن. و این امر اعتباری و انتزاعی است، نه عین موجود است و نه جزء آن.

و این که می‌گوییم که: وجود واجب الوجود عین ذات اوست، معنی ظاهری آن مراد نیست، بلکه مراد از آن این است که این صفت و منشئیّت آثار منتزع از ذات اوست و چنان نیست که به سبب غیر حاصل باشد؛ به خلاف موجودات ممکنه که وجود آن‌ها از خارج است و حاصل می‌شود به سبب جعل جاعل، یعنی چون علّت ایجاد- که حقّ تعالی است- ماهیّت را جعل کرد و افاضه تشخّصات به آن کرد، لازم آن افتاد وجود و به تبعیّت جعل ماهیّت، و خلقت از این صفت حاصل شد از برای آن ماهیّت مخلوقه که عبارت است از اشخاص و تعیّنات موجوده در خارج؛ به خلاف واجب الوجود که همیشه بوده است و علّتی از برای ایجاد او نیست که به واسطه آن این صفت عرضی اعتباری از برای او حاصل شود، بلکه ذات او خود به خودیِ خود متحقّق است، و به همان تحقّق و ثبوت او در خارج این معنی عرضی منتزع از ذات اوست در ذهن؛ نه آن که ذات او خالی از این صفت بود و بعد عارض او شده.

پس اگر مراد این مرد موفّق این است که وجود واجب- به این معنی که بیان کردیم- عین ذات اوست، پس بطلان آن از آن واضح تر است که محتاج به بیان باشد؛ زیرا که هر احمقی می‌فهمد که

ذات واجب الوجود که علّت ایجاد همه موجودات است نمی‌تواند بود که یک معنی عرضی اعتباری باشد که بالذّات آن را تحقّقی نیست.

و اگـر مراد او از وجود چیز دیگری اسـت غیر این معنی، و آن متأصّل اسـت و حقیقت دار اسـت، و امر اعتباری نیست، و آن عین ذات واجب است– چنان که صوفیّه می‌گویند: ذات باری عین وجود اسـت– پـس با وجود این که تا به حال آیـه ای در قرآن یا حدیثی از اهـل بیت نبوّت– صلـوات الله علیهم أجمعین– یا دعای مأثور از ایشـان ندیده ایم که خـدا را به وجود نام برده باشـند، و این همه مناجات که حقّ تعالی را به آن خطاب کرده اند، ندیده ایم که گفته باشـند: «یا وجود» چنان که گفته اند: «یا رحمان یا رحیم، یا رئوف یا ودود» بلکه بایسـت «یا وجود» گفتن أولی باشـد از «یا الله» و «یا هو».

و امـا این که فرموده انـد: «یا موجود» پس آن دلالت ندارد بر آن که آن جناب نفس وجود باشـد، بلکه همین قدر دلالت دارد که وجود قایم به ذات اوسـت و مغایر ذات است هر چند بالاعتبار باشد و به ملاحظه صورت ذهنیّه باشد.

پس وجود را اسـم خدا کردن و او را به این اسم مسمّی کردن بی صورت اسـت؛ زیرا که اسـماء الله توقیفی است، و در شرع جایز نیست خدا را به اسمی خواندن که از شارع وارد نشده باشد.

و ما باز از این معنی هم دست بر می‌داریم، و مضایقه هم از این معصیت نمی کنیم، و لیکن می‌پرسـیم از ایشان که: مراد از این لفظ چه چیز است و حقیقت آن چه چیز است؟

اگر می‌گویند که: چون حقیقت آن ذات خداسـت و کنه ذات را کسـی نمی‌داند، پس ما حقیقت و کنـه آن را نمی‌دانیم، می‌گوییم که: فایده این چه چیز شـد که تغییر اسم ذات می‌دهی و او را وجود می‌خوانی؟

اگر می‌گویی که: چون وجود موجودات از اوسـت، ما او را وجود می‌خوانیـم، پس[ِ] یا می‌گوییم: بگو وجود موجودات از آثار ذات اِلهی است و ذات او علّت موجودات است؛ زیرا که [در] دانستن کنه وجود و کنه ذات ما هر دو مساوی هستیم. واگر می‌گویی: مراد معنی دیگر است، پس چرا آن [را] بیان نمی‌کنی و برهان بر آن اقامه نمی‌کنی؟!

والحاصـل، این جماعت می‌گویند که: وجود یک چیز اسـت، و آن خود ذات جناب اقدس اِلهی اسـت. و این جماعت هم مختلفند: بعضـی می‌گویند کـه ذات واجب الوجود و جودِ بَحت اسـت از این حیثیّت که وجود است، نه به شرط آن که متعیّن شود در فرد خاصّی، و نه به شـرط این که معرّی باشـد از تعیّن در فرد خاصّی و متعیّن نیست و متمیّز نیست از عالم ارواح و اجسام، بلکه خود مجموع عالم اسـت، و نسـبت او به اجزای عالم نسبت کلّی طبیعی است به افراد خـود، مثل مفهوم کلی انسـان به افراد که بـر یکی از آن‌ها صدق می‌کند و بر همه آن‌ها هم صدق می‌کند، و با کثرت و وحدت همه جمع می‌شود، و او بَحت وجود است.

و شـکّی نیسـت که این قول کفر است؛ زیرا که به عقل و نقل ثابت شد که حقّ تعالی چیزی است نه مانند چیزها، و مباین و مغایر مخلوقات است، پس چگونه توان گفت که عین مخلوقات است؟! و تشـبیه او به کلّی باطل اسـت، زیرا که کلّی طبیعی که مثل ماهیّت انسـان اسـت، بدون فرد تحقّق وجودی در خارج نـدارد و محض صورت ذهنیّه است و اثری بر آن مترتّب نمی‌شود در خارج، بلکه اثر مترتّب بر فرد می‌شود، و نمی‌تواند شد که فرد آثار آن طبیعت باشد؛ زیرا که فرد مرکب از طبیعت و قید تشـخّص است، و نمی‌تواند شد که چیزی اثر خود آن چیز باشد.

و دیگـر ایـن که: این جماعـت نیز ادّعا می کند کـه وجود نیز از اجـلّای بدیهیّات اسـت[۲۶]، و بعد آن کـه بگوییم که: وجود ذات

و بالجملهٔ، ایـن جماعـت می‌گوینـد کـه: همه موجودات– فی الحقیقهٔ– عین ذات واجب الوجود اسـت، و مغایـرت مابیـن واجـب و ممکنات به محـض اعتبار یا به محض توهّم و خیال اسـت. و تشـبیه می‌کنند واجب و ممکنـات را به دریا و مـوج، و می‌گویند: دریا یک چیز اسـت و حرکتی که از برای آب حاصل می‌شـود– کـه آن را موج می‌گویند– عین همان دریاسـت، و تفاوت اسـم به سـبب آن تفاوت نقش است؛ چنان که شاعر آن‌ها گفته:

واجب بحرسـت و ممکنـات اندر ویچون موج به هم رسند و از هم گذرند

و بعضی تشـبیه کرده‌اند به عکسی که در آینه‌ها حاصـل می‌شـود، و می‌گوینـد کـه: ممکنات مثل عکسـند و واجب مثل صاحب صـورت. و بعضی تشبیه کرده‌اند ممکنات را به سایه و واجب را به صاحب سایه؛ چنان که جامی گفته:

کلّ ما فی الکـون وهم أو خیالأو عکس فی مرایا أو ضلال

یعنـی هـر [آن] چند کـه در عالَم کون و فسـاد است معانی جزئیّه است که به قوّت وهم و خیال ادراک می‌شـود و حقیقت اصیلی ندارد و حقیقت اصیل منحصر اسـت در واجب. و بعضی گفته‌اند کـه: ذات واجـب وجـود بَحت اسـت و معروض ممکنـات اسـت و ممکنات عوارض او می‌شـود؛ چنان که شبستری گفته است:

من و تو عارض ذات وجودیم
مشبّک‌های انوار وجودیم

و هیچ یک از این سخن‌ها [نه] مطابق عقل است و نه شـرع، و همه این تشبیهات غلط و بی مایه [اسـت] خصوصاً با ملاحظه صریح حقّ تعالی که می‌فرمایـد: لَیسَ کَمِثله شَـیء و احادیث بسـیار که ناطق اسـت به «أَنَهَ شَـیء لا کالأشیاء»یعنی نیسـت مثل خدا چیـزی، و خدا چیزی اسـت نه مانند چیزها.

واجب است، لازم می‌آید که کنه ذات واجب از اجلّای بدیهیّات باشد، و حال آن که از بدیهیّات است که کنه ذات واجب را کسی نمی‌داند به غیر او. هر چند این جماعت ادّعای این کرده‌اند که مخفی بودن واجب به جهت نهایت ظهور است و از غایت ظهور مخفی مانده، لکن- قطع نظر از این که این دعوایی است بی بنیه و برهان- منتهای امر این است که وجود واجب الوجود و این که عالم را صانعی است بدیهی شود، اما این که کنه ذات او بدیهی شود از کجا؟!

و بالجمله، این جماعت می‌گویند که: همه موجودات- فی الحقیقة- عین ذات واجب الوجود است، و مغایرت مابین واجب و ممکنات به محض اعتبار یا به محض توهّم و خیال است. و تشبیه می‌کنند واجب و ممکنات را به دریا و موج، و می‌گویند: دریا یک چیز است و حرکتی که از برای آب حاصل می‌شود- که آن را موج می‌گویند- عین همان دریاست، و تفاوت اسم به سبب آن تفاوت نقش است؛ چنان که شاعر آن‌ها گفته:

واجب بحرست و ممکنات اندر ویچون موج به هم رسند و از هم گذرند

و بعضی تشبیه کرده‌اند به عکسی که در آینه‌ها حاصل می‌شود، و می‌گویند که: ممکنات مثل عکسند و واجب مثل صاحب صورت. و بعضی تشبیه کرده‌اند ممکنات را به سایه و واجب را به صاحب سایه؛ چنان که جامی گفته:

کلّ ما فی الکون وهم أو خیالٌ أو عکس فی مرایا أو ضلال[۲۷]

یعنی هر [آن] چند که در عالم کون و فساد است معانی جزئیّه است که به قوّت وهم و خیال ادراک می‌شود و حقیقت اصیلی ندارد و حقیقت اصیل منحصر است در واجب. و بعضی گفته‌اند که: ذات واجب وجود بَحت است و معروض ممکنات است و ممکنات عوارض او می‌شود؛ چنان که شبستری گفته است:

من و تو عارض ذات وجودیم مشبّک‌های انوار وجودیم

و هیچ یک از این سخن‌ها [نه] مطابق عقل است و نه شرع، و همه این تشبیهات غلط و بی مایه [است] خصوصاً با ملاحظه صریح حقّ تعالی که می‌فرماید: لیسَ کَمِثلِهِ شَیء و احادیث بسیار که ناطق است به «أنه شَیء لا کالأشیاء» یعنی نیست مثل خدا چیزی، و خدا چیزی است نه مانند چیز ها.

و محیی الدین [ابن] عربی ... در اول کتاب فتوحات گفته است: «سبحان من أظهر الأشیاء و هو عینها»[۲۸] یعنی تنزیه می‌کنم و پاکیزه می‌دانم کسی را که ظاهر کرده است همه اشیاء را و او خود عین آن هاست.

و «علاء الدوله سمنانی که از رؤسای این فرقه است، با وجود کمال ارادت او به محیی الدین در حاشیه فتوحات به این عبارت نوشته است: «إنّ اللهَ لا یَستحیی مِن الحقّ، أیّها الشیخ! لَو سَمِعتَ مِن أحَدٍ أنّه یقول: فَضلَةُ الشیخ عینِ وجود الشیخ، لا تُسامِحه اَلبتّة، بل تَغضب علیه، فکیف یسُوغُ لکَ أن تَنسِب هذه الهذیان إلی الملک الدّیان؟ تُب إلی الله توبةً نصوحاً لتنجو من هذه الورطةِ الوَعِرَة الّتی یَستَنکِفُ منه الدهریّون والطبیعیّون و الیونانیّون. والسلامُ علی مَن اتبع الهُدی».[۲۹]

یعنی من حقّ می‌گویم و از تو شرم نمی‌کنم؛ زیرا که خدای تعالی شرم نمی‌کند از این که حقّ را بگوید چنان که در قرآن مجید است. ای شیخ! اگر بشنوی از کسی که بگوید: فضله شیخ خود وجود شیخ است، با او مسامحه نمی‌کنی، و غضب می‌کنی بر او و از او نمی‌گذری، پس چگونه جایز است از برای تو که نسبت بدهی این هذیان را به پادشاه دیّانی که جزای عمل هر کسی را می‌دهد؟ بازگرد به سوی خدا، و توبه نصوح کن تا نجات بیابی از این ورطه مهلکی که دهری[۳۰]ها که قایل به خدایی نیستند و دهر را خدا می‌دانند از آن استنکاف دارند، و همچنین طبیعی[۳۱]ها که کارخانه موجودات را از تصرّف طبیعت می‌دانند، و یونانی‌ها که اعتقاد به شریعت ندارند، و سلام بر کسی باد که متابعت راه راست کند.

[وحدت وجود و موجود از دیدگاه محیی الدین]

پس از این جا معلوم شد که محیی الدین قایل به وحدت موجود است؛ یعنی هر چه موجود است بعینه ذات خداست که نام آن را وجود گذاشته، و وجود خدا- که ذات اوست- عین موجودات است، که لازم این قول است- العیاذ بالله- که خدا عین هر چیزی باشد حتی سگ و گربه و نجاسات. تعالی شأنه عَمَّا یَقُولُونَ عُلُوّاً کَبِیراً.[۳۲] و اعتراض کرده‌اند بر این جماعت که: وجود واجب را عین موجودات می‌دانند، بنابراین که شما می‌گویید: واجب الوجود عین حقیقت وجود است و آن جلوه گر شده و ظاهر شده در جمیع اشیاء، لازم می‌آید انقسام حقیقت وجود و تعدّد و بسیار شدن آن و متحد شدن و آمیخته شدن آن به چیزهای زشتِ خبیث، مثل نجاسات و سگ و خوک و امثال آن ها، حقّ تعالی منزّه است از این ها؛ زیرا که انقسام و قطعه قطعه شدن مستلزم ترکیب است، و مرکب محتاج است در حقیتِ خود به اجزاء و خدا غنیّ مطلق است و نمی‌تواند شد که محتاج باشد، و منزّه است از آن که مخلوط به چیزهای خسیس زشتِ خبیث شود.

و ایشان جواب گفته‌اند که: منع می‌کنم لزوم انقسام و تعدّد و کثرت و مخلوط شدن به چیزهای خبیث را؛ زیرا که شعاع آفتاب هرگاه بر روی زمین بیفتد آن شعاع به حسب ذات منقسم نمی‌شود و بسیار نمی‌شود، بلکه آن انقسام و تکثّر و تعدّد از برای روی زمین حاصل است نه برای شعاع، به دلیل آن که ما هرگاه شعاع را اعتبار کنیم به تنهایی- با قطع نظر از محل که روی زمین است- در آن

محیی الدین قایل به وحدت موجود است؛ یعنی هر چه موجود است بعینه ذات خداست که نام آن را وجود گذاشته، و وجود خدا- که ذات اوست- عین موجودات است، که لازم این قول است- العیاذ بالله- که خدا عین هر چیزی باشد حتی سگ و گربه و نجاسات. تعالی شأنه عَمَّا یَقُولُونَ عُلُوّاً کَبِیراً.

انقسام و تعدّی تصوّر نمی‌شود و همچنین هرگاه شعاع آفتاب بتابد بر چیزهای خبیث، نقصی عارض آن نور نمی‌شود، و اگر بر چیز شریفی بتابد باعث کمال آن نور نمی‌شود، بلکه نور در هزار صورت بر شرف خود باقی است و توهّم نقص و شرف راجع به محلّ آن است.

و ما می‌گوییم که: جواب این جماعت و منع لزوم انقسام از باب مکابره است ، و مثالی که آورده اند- یعنی شعاع آفتاب و تابیدن آن بر روی زمین- مطابق مطلب نیست؛ زیرا که مطلب ایشان این است که ذات واجب، عین وجود است، نه این که چیز جدایی باشد و وجود چیز دیگر باشد و او صاحب آن باشد. و همچنین مطلب ایشان اتّحاد وجود واجب است با عین ممکنات، و اشراق نور شَیء بر شیئ دیگر مفید به اتّحاد آن شَیء نیست. و این که گفتیم که: منع لزوم تقسیم مکابره است؛ به جهت این است که معیار کلام او و استدلال او به محض تشبیه است به نور آفتاب، و لازم آن افتاده که کسی مضایقه ندارد از تشبیه وجود واجب به نور آفتاب، پس البّته مضایقه نخواهد داشت از تشبیه ذات واجب به آفتاب از برای تفهیم مطلب، پس چنان که آفتاب جوهری است جسمانی و ضیاء و نور او عرضی است قایم به او، [و] چنان که معروض- که جرم آفتاب است، قابل انقسام است، عرض قایم به مجموع آن نیز قابل انقسام است. و همچنین جسمی که محاذی آفتاب شود و کسب نور و ضیاء کند از محاذات آن نیز قابل انقسام است. پس، اجسامی که بعد از آفتاب است- یعنی اجرام سماوات تحت آن و ما تحت آن تا به کره هوا برسد- مجاور از مجاور کسب نور می کند تا به

امّا اگر هر کسی دعوای مکاشفه کند- هر چند بر امر محال باشد- لازم باشد تصدیق او کنیم و تکفیر او نکنیم، و هرگاه عقل که حجّت خداست بر خلق و مدار عالم در دین و دنیا به آن می‌گذرد، غلط کار شد، و آنچه به کشف حاصل می‌شود صحیح است، پس باید همه آن‌ها که دعوی مکاشفه می‌کنند راست بگویند، و گاه است که عرفای هر فرقه ای از فرق اسلام مثلاً دعوای مکاشفه را بر طریق حقیقت مذهب خود می‌کنند، پس لازم می‌آید جمع مابین متناقضات؛ چنان که مشهور است یکی از مشایخ ایشان از اهل سنّت گفته است که در مکاشفه معراج خود دیدم رسول خدا نشسته و صدّیق اکبر در طرف راست او نشسته و فاروق اعظم در طرف چپ و ذی النورین در بالای سر او ایستاده و علیّ در آن پایین مجلس نشسته و سر خود را به زیر انداخته، سرپایی به او زدم که هنوز فکر خلافت در سر داری؟! پس هرگاه از صوفیّه شیعه مکاشفه معراجش بر خلاف این شود، نمی‌دانم کدام یک حقّ است؟!

زمین برسد که زمین از مجاورت هوای نورانی- که او هم کسب نور کرده از جسم‌های ما فوق آن از آسمان‌ها و غیر آنها برسد به اصل آفتاب- نورانی شده، آن نور که عارض آن است و عارض ما فوق آن است همه قابل انقسامند به تبعیّت قابلیّت اصل نوری که قایم است به اصل جرم آفتاب.

و این که گفته است که: هرگاه شعاع را اعتبار کنیم به تنهایی با قطع نظر از زمین، تصوّر می کنی که هوا که نور را فرا گرفته بر حال خود است، اگر از آن هم قطع نظر می کنی تا به آخر آسمان‌های ثلاث، قطع نظر از خود جرم آفتاب نمی‌توانی کرد، که نور لازم ذات آن است و منفکّ از آن نمی‌شود، قابل انقسام است.

به هر تقدیر، این جواب و این امثال از باب آن مَثَل مشهوری است که بگویند: حرام بخوری و شلغم! آخر ای مردمان چیز فهم که می‌خواهید مسایل غامضه را به محض تمثیل تمام کنید! لااقل مماثلت و مشابهت را میان مثال و ممثّل له ملاحظه کنید.

و از آنچه گفتیم معلوم شد حال آنچه گفته است در مثال تجلّی و ظهور خبیثات و قاذورات که تابش نور در کثافات باعث نقص نور نمی‌شود، زیرا که اگر مراد باحث این است که مذهبشان عینیّت وجود واجب است از برای ممکنات، نه محض تابیدن نور و مخالطه و ممازجه و عینیّت وجود پاک اِلهی با مظاهر کثیف ناپاک که لایق ذات پاک نیست، و این جواب رفع آن را نکرد.

تا این جا سخن با کسانی بود که به وحدت وجود قائلند و وجود واجب را عین ممکنات می‌دانند. و این جماعت نیز در ادای مطلب خود اختلاف شدید و مذاهب مختلفه بسیار دارند، و همین اختلاف شدید از اعظم ادلّه بطلان طریقه ایشان است.

و این جماعت مبنای کلامشان بر دعوی مکاشفه و شهود و عیان است، و می‌گویند که: عقل از ادراک آن معزول است، و دعوای خود را ضمن مثال‌ها و تشبیهاتی که هیچ یک موافق مطلب نیست می‌خواهند تمام کنند.

پس امّا اگر هر کسی دعوای مکاشفه کند- هر چند بر امر محال باشد- لازم باشد تصدیق او کنیم و تکفیر او نکنیم، و هرگاه عقل که حجّت خداست بر خلق و مدار عالم در دین و دنیا به آن می‌گذرد، غلط کار شد، و آنچه به کشف حاصل می‌شود صحیح است، پس باید همه آن‌ها که دعوی مکاشفه می‌کنند راست بگویند، و گاه است که عرفای هر فرقه ای از فرق اسلام مثلاً دعوای مکاشفه را بر طریق حقیقت مذهب خود می‌کنند، پس لازم می‌آید جمع مابین متناقضات؛ چنان که مشهور است یکی از مشایخ ایشان از اهل سنّت گفته است که در مکاشفه معراج خود دیدم رسول خدا نشسته و صدّیق اکبر در طرف راست او نشسته و فاروق اعظم در طرف چپ و ذی النورین در بالای سر او ایستاده و علیّ در آن پایین مجلس نشسته و سر خود را به زیر انداخته، سرپایی به او زدم که هنوز فکر خلافت در سر داری؟! پس هرگاه از صوفیّه شیعه مکاشفه معراجش بر خلاف این شود، نمی‌دانم کدام یک حقّ است؟! [۳۳]

محیی الدین [ابن] عربی در اول کتاب فتوحات گفته است: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها»[35] یعنی تنزیه می‌کنم و پاکیزه می‌دانم کسی را که ظاهر کرده است همه اشیاء را و او خود عین آن هاست. و علاء الدوله سمنانی که از رؤسای این فرقه است، با وجود کمال ارادت او به محیی الدین در حاشیه فتوحات به این عبارت نوشته است: ای شیخ! اگر بشنوی از کسی که بگوید: فضله شیخ خود وجود شیخ است، با او مسامحه نمی‌کنی، و غضب می‌کنی بر او و از او نمی‌گذری، پس چگونه جایز است از برای تو که نسبت بدهی این هذیان را به پادشاه دیّانی که جزای عمل هر کسی را می‌دهد؟ بازگرد به سوی خدا، و توبه نصوح کن تا نجات بیابی از این ورطه مهلکی که دهری‌ها که قایل به خدایی نیستند و دهر را خدا می‌دانند از آن استنکاف دارند، و همچنین طبیعی‌ها که کارخانه موجودات را از تصرّف طبیعت می‌دانند، و یونانی‌ها که اعتقاد به شریعت ندارند، و سلام بر کسی باد که متابعت راه راست کند.

و اگر بگویند این که: غلط کرده، طریقه ریاضت او صحیح بوده و از ما صحیح بوده، می‌گوییم: پس ممیّز ما بین صحیح و فاسد طریقه ریاضت و کشف چیست؟ اگر بگویی: کشف است، آن مستلزم دور است. اگر بگویی که: عقل است، تو او را معزول کردی، دیگر چگونه حاکم می‌تواند شد؟ و اگر بگویی که: عقل در اول امر حاکم است و منصوب، و به ارشاد طریقه مخالفت نفس حاکم و محکم است و لکن بعد از اطاعت او و فرمان برداری او در طریقه مخالفت نفس و حاصل شدن کشف، آن وقت هرگاه حکمی برخلاف آن کند در آن معزول است، گوییم که: احکام عقل در طریقه مخالفت نفس و ریاضت هم اختلاف شدید دارد؛ چنان که بعضی طریقه ملامتیّه[34] پیش می‌گیرند و مرتکب قبایح می‌شوند، و بعضی آن را غلط دانسته، به عبادات ظاهریه می‌پردازند. پس در تمییز مابین این اطوار هم محتاجیم به حاکمی، و البته که عقل‌ها که مختلف شدند در طریقه احکام بعضی صحیح و بعضی فاسد خواهند بود، و محتاج است به حاکمی، و سخن سابق عود می‌کند.

و جماعت دیگر از ایشان چون دیدند فساد قول این جماعت را که وجود واجب را عین ذات او می‌دانند، و می‌گویند: نسبت [واجب] به ممکنات مانند کلی طبیعی است، قائل شدند به این که: هر چند ذات واجب عین وجود است، و وجود او عین ذات اوست لکن وجود واجب از باب جزئی حقیقی است، نه از باب کلی طبیعی است که اشتراکی در آن تصور شود و بر غیر ذات واجب صدق کند. و این که ممکنات را موجود و صاحب وجود می‌خوانیم از قبیل مجاز و به محض نسبت و ارتباط است که مابین واجب و ممکن است.پس ممکن را وجود گفتن مانند آهنگر و مسگر را حدّاد و صفّار گفتن است.

می گویند: معنی حدّاد نه این است که حدید قایم به ذات اوست، بلکه به مجرّد مناسبتی است که عمل در حدید می‌کند، و همچنین صفّار. پس اطلاق لفظ موجود بر ممکن به سبب آن است که ممکن را یک طور ارتباطی به وجود- که عین ذات واجب است- هست، و آن ارتباط را به اشراق و لمعان و فیض و امثال آن‌ها ادا می‌کند.

و فرق مابین این قول و آنچه من گفتم این است که: صاحبان قول اول می‌گویند که: وجود یکی است و آن عین خداست و منبسط است و ساری است در ممکنات، و ممکنات را وجودی و حقیقتی نمی‌باشد و وجود آن‌ها محض توهّم و خیال است. و اصحاب قول دویم می‌گویند که: وجود یکی است و اشتراکی با ممکنات ندارد، و لکن به جهت مناسبت ربطی که مابین ممکن و واجب هست لمعه ای از نور به ممکنات می‌تابد. و این‌ها را هم موجود و صاحب وجود می‌خوانند به عنوان مجاز.

و محقّقین این جماعت نیز بنای ایشان به دعوی کشف و شهود است، و معترفند به این که عقل ادراک این معنی نمی‌کند، ولکن بعضی از متأخّرین این جماعت بعضی دلیل‌های عقلی ذکر کرده‌اند بر این مطلب که هیچ کدام تمام نیست.

[مرحوم میرزای قمی در ادامه مطلب تفصیلا به ذکر ادله وحدت وجود و پاسخ به آن می‌پردازد که به جهت اجتناب از تطویل بیش از این، علاقه مندان را به کتاب سه رساله در نقد عرفان ارجاع می‌دهیم]

■

پی نوشت ها:

۱ – مقصود از آن مرد موفّق که در اینجا به معنای منافق است، معتمدالدوله نشاط است. میرزا عبدالوهّاب اصفهانی ملقّب به معتمدالدوله و منخلّص به نشاط، وزیر و منشی الممالک دربار فتح علی شاه قاجار. وی در سال ۱۲۴۴ هجری درگذشت. کتاب گنجینه نشاط از اوست.

۲ – بحارالأنوار ۲/ ۱۳۵، باب نفی جسم و صورت و تشبیه و حلول و اتّحاد.

۳ – فصوص الحکم /۴۷.

۴ –شرح القیصری علی فصوص الحکم / ۵۳.

۵ – ر. ک: بحار الأنوار ۴۵/ ۳۹۳ ، ۵۸/ ۲۱۱ ، ۲۱۳ ، ۲۱۶ ، ۱۳۴ ، ۲۴۴.

۶ – الفتوحات االمکیّه / ۱/ ۳۱ ، ۲۴۴ ، ۳۱۹ ، ۲/ ۴۹ .

۷ – یونس / ۹۰.

۸ – فصوص الحکم / ۲۰۰ ، ۲۰۱ ، ۲۱۱ .

۹ – ر. ک: هود ۹۸-۹۹ ، القصص / ۳۹ – ۴۲.

۱۰ – القصص /۹.

۱۱ – فصوص الحکم / ۲۰۱.

۱۲ – عیون الأخبار الرضا ۲/ ۷۸.

۱۳ – نهج البلاغه / خطبه ۱۹۲.

۱۴ – النور/۴۰.

۱۵ – تذکرة الأولياء ۱۳۷/۱.

۱۶ – همان ۱/ ۱۴۰.

۱۷ – همان ۱۷۶/۱.

۱۸ – جوک و جوگ: فرقه ای از مرتاضان هندی می‌باشند.(ر. ک: لغت نامه دهخدا).
۱۹ – جمع واژه ی هندی؛ هندوها.
۲۰ – مریم / ۹و ۶۷
۲۱ – یس / ۷۸–۷۹.
۲۲ – ر. ک: بحار الأنوار ۱/ ۸۵ ح ۷ ،۱۰۶ ح۴، ۱۶/ ۲۸۰ ح۱۲۲.
۲۳ – الکافی ۲/۲۲۲– ۲۲۵ ، ح۲– ۱۲.
۲۴ – الکافی ۲/ ۲۲۳ ح۷.
۲۵ –الکافی ۱/۴۰۱ ح ۲؛ بصائر الدرجات/ ۲۵.
۲۶ – ر. ک: الحکمة المتعالیة ۱/۷؛ شرح المنظومة /۸.
۲۷ – دیوان اشعار جامی / ۱۵۵ ح ل غ ۵ سطر ۱۴.
۲۸ – الفتوحات المکّیّة، ۲/۴۵۹.
۲۹ – ر. ک: مکتوب کمال الدین عبدالرزّاق و جواب علاءالدوله سمنانی (خطّی)، گ ۲۲۱ب.
۳۰ – دهریّون: فرقه ای از کفّارند که دهر را– دهر مدّت عالم است از آغازش تا پایانش– قدیم می‌پندارند و حوادث را به آن نسبت می‌دهند. خداوند از ایشان خبر داده و فرموده است: (و قالوا إن هی إلا حیاتنا الدنیا نموت ونحیی وما یُهلکنا إلا الدهر). الجاثیة /۲۴. (ر.ک: کشاف اصطلاحات الفنون ۱/۴۸۰).
۳۱ – طبیعیّون: فرقه ای هستند که طبایع چهارگانه– حرارت، برودت، رطوبت و یبوست– را می‌پرستند که آن‌ها را اصل وجود و مبدأ عالم می‌پندارند. (ر.ک: کشّاف إصطلاحات الفنون ۱/ ۹۱۲).
۳۲ – الإسراء /۴۳.
۳۳ – ر. ک: شرح القیصری علی فصوص الحکم /۱۰۹.
۳۴ – فرقه ای از صوفیّه که به عمد کار هایی انجا می‌دهند تا خلق آن‌ها را سرزنش کنند، و از این طریق غرور و کبر را در خود می‌کشند تا به وادی هلاکت نیفتند. (ر. ک: فرهنگ اصطلاحات عرفانی).
۳۵ – الفتوحات المکّیّة، ۲/۴۵۹.

دفترویژه ۲

توحید یا وحدت وجود؟

حسن میلانی

حجت الاسلام و المسلمین حسن میلانی در سال ۱۳۳۸ در خانواده‌ای مذهبی در شهرستان نیشابور متولد شد. قبل از انقلاب در سال آخر دبیرستان به خاطر علاقه شدید به علوم اهل البیت علیهم السلام وارد حوزه علمیه قم شد. پس از طی دوره مقدمات، دوره سطح را از محضر آقایان آیات پایانی، اعتمادی، ستوده، مدرس افغانی، اشتهاردی، حجتی‌زاده، کافی اصفهانی، مروج الشریعه، سبط الشیخ و... استفاده نمود و در دوره خارج از محضر آیات عظام وحید خراسانی، بهجت، شیخ هاشم آملی و اسماعیل زاده بهره برد.

میلانی علاوه بر دروس فقه و اصول و کلام، اهتمام جدی و دائمی‌به تدریس و تدرس و مباحثه کتب عقاید و معارف و متون مکتب وحی، و مطالعه و تحقیق در قرآن و روایات اهل البیت علیهم السلام تحت اشراف مستقیم حضرت آیت الله بهجت و برخی اساتید دیگر داشته است.

حجت الاسلام و المسلمین میلانی هم اکنون به تدریس سطح و خارج عقاید و معارف و کلام و فلسفه و عرفان و مبانی سیر و سلوک، و تدریس تفسیر قرآن کریم و توحید مرحوم صدوق، و تدریس مباحث فرق و ادیان، و نقد تصوف و شیخیه، در حوزه علمیه قم اشتغال دارد.

وی صاحب آثار متعدد چاپ شده‌ای است که از جمله آنها عبارت است از: فراتر از عرفان، وحدت یا توحید، سراب عرفان و چرا مرا آفریدند؟ میلانی دارای آثار چاپ نشده نیز می‌باشد که از جمله آن است: معرفة الله تعالی بالله لا بالاوهام (عربی)، اصول فقه المعارف الالهیه (عربی)، کدامین تفکیک؟! (در معرفی و نقد مکتب تفکیک)، اثبات توحید و بطلان وحدت وجود (فارسی)، فلاسفه و عرفا چه می‌گویند؟! (فارسی)، کفایة الحکمة در نقد مبانی نهایة الحکمة و بدایة الحکمة (فارسی)، شناخت مولوی و شمس تبریزی (فارسی)

اشاره

مبحث وحدت وجود که از سوی فلاسفه و عرفا مطرح شده و از محوری‌ترین مباحث فلسفه و عرفان است، پیوسته مورد نقاش و ایراد فقها و متکلمان و باورمندان به آموزه‌های حکمی و اعتقادی اهل بیت علیهم السلام بوده است. آنچه در زیر از نظر گرامی‌تان می‌گذرد، نقد نظریه وحدت وجود بر اساس اصول برهان و احادیث اهل بیت علیهم السلام است.

آیا عالم آفریده خداوند است؟! یا اینکه خود خداوند به صورت زمین و آسمان و انسان و جن و فرشته و سنگ و چوب و... پیوسته در رقص و نمود و تجلی و ظهور است؟ در این باره به طور کلی دو دیدگاه وجود دارد:

۱) دیدگاه فلاسفه و عرفا: جز وجود خداوند هیچ وجودی در کار نیست، و خداوند متعال هیچ وجودی خلق نکرده است، بلکه جهان هستی و وجود سایر اشیا همان وجود خداوند است که به صورت‌ها و شکل‌ها و تعینات مختلف در آمده است؛ حتی وجود شیطان هم غیر وجود خدا نیست.

۲) عقیده مکتب برهان و وحی: جهان هستی، غیر وجود خداوند متعال است و همه اشیا مخلوق و آفریده او می‌باشند که همه آن‌ها را پس از نیستی حقیقی، خلق نموده است. بنابر این مخلوقات، نه پدید آمده از ذات خداوند، و نه مرتبه، یا جلوه، یا اجزا، یا تعینات و اشکال و صورت‌های وجود او.

آیا عالم آفریده خداوند است؟! یا اینکه خود خداوند به صورت زمین و آسمان و انسان و جن و فرشته و سنگ و چوب و... پیوسته در رقص و نمود و تجلی و ظهور است؟ در این باره به طور کلی دو دیدگاه وجود دارد:
۱) دیدگاه فلاسفه و عرفا: جز وجود خداوند هیچ وجودی در کار نیست، و خداوند متعال هیچ وجودی خلق نکرده است، بلکه جهان هستی و وجود سایر اشیا همان وجود خداوند است که به صورت‌ها و شکل‌ها و تعینات مختلف در آمده است؛ حتی وجود شیطان هم غیر وجود خدا نیست.
۲) عقیده مکتب برهان و وحی: جهان هستی، غیر وجود خداوند متعال است و همه اشیا مخلوق و آفریده او می‌باشند که همه آن‌ها را پس از نیستی حقیقی، خلق نموده است. بنابر این مخلوقات، نه پدید آمده از ذات خداوند، و نه مرتبه، یا جلوه، یا اجزا، یا تعینات و اشکال و صورت‌های وجود او.

نمونه‌هایی از سخنان اهل فلسفه و عرفان:

واجب الوجود همه چیزهاست، هیچ چیز از او بیرون نیست.[1]

منزه آنکه اشیا را ظاهر کرد، و خود عین آن‌ها است.[2]

همانا خداوندِ منزه، همان خلق دارای همانند است!

او به صورت خلق خود می‌باشد، بلکه عین هویت و حقیقت خلق خود است.

تحقیقا آن [ذات الهی] به صورت الاغ و حیوان ظاهر است.[3]

غیر متناهی که صمد حق است به حیث که لا یخلو منه شیء ولا یشذ منه مثقال عشر عشر أعشار ذرة...[4]

موجود و وجود»، منحصر به حقیقتِ شخصی واحدی است که شریک در موجودیت حقیقی ندارد و در خارج، فردِ دومی برای آن در کار نیست، و در صفحه وجود غیر از او احدی

وجود ندارد، و تمام چیزهایی که در عالم وجود به نظر می‌آید که غیر واجب معبود باشد تنها و تنها از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات او می‌باشد. بنابر این هر چیزی که ما ادراک می‌کنیم همان وجود حق است که در اعیان ممکنات می‌باشد... پس «عالم»، خیال است و وجود واقعی ندارد. و این بیان آن چیزی است که عارفان حقیقی و اولیای محقق به آن معتقدند.[۵]

رساله لب اللباب: سالک... توجه به نفس خود بنماید تا کم کم تقویت شده به وطن مقصود برسد که حتی در حین تلاوت قرآن بر او منکشف شود که قاری قرآن خداست. تمام افعال، در جهان خارج استناد به ذات مقدس او دارد، و می‌فهمد که فعل از او سر نمی‌زند بلکه از خداست... در این مرحله سالک جز خدا را نخواهد شناخت، بلکه خدا خود را می‌شناسد و بس [کاملا دقت شود!]ذات، ذات مقدسِ حضرت خداوند است!

معنای «علت بودن» و افاضه خداوند به این باز می‌گردد که خودِ او به صورت‌های مختلف و گوناگون درمی‌آید.[۶]

آن چه دیده می‌شود همان حق است. و خلق، وهم و خیال می‌باشد.[۷]

هنگامی که ما خداوند را شهود می‌کنیم خودمان را شهود کرده‌ایم، زیرا ذات ما عین ذات اوست، هیچ مغایرتی بین آن دو وجود ندارد جز اینکه ما به این صورت در آمده‌ایم و او بدون صورت است...؛ و هنگامی که او ما را شهود می‌کند، ذات خودش را ـ که تعیّن یافته و به صورت ما درآمده و ظهور کرده است ـ مشاهده می‌کند.[۸]

عارف کسی است که حق را در همه چیز ببیند؛ بلکه عارف او را عین هر چیز می‌بیند.[۹]

عارف کامل آن است که هر معبودی را نموداری بداند که حق در آن پرستیده می‌شود، و به همین جهت است که همه ایشان آن را "اله" نامیده‌اند، گرچه نام آن یا سنگ است و یا درخت، و یا حیوان است و یا انسان، و یا ستاره است و یا فرشته.[۱۰]

اگر مسلمان که قائل به توحید است و انکار بت می‌نماید، بدانستی و آگاه شدی که فی‌الحقیقه بت چیست و مظهر کیست و ظاهر به صورت بت چه کسی است، بدانستی که البته دین حق در بت‌پرستی است. بت را هم حق کرده و آفریده است، و هم حق گفته که بت‌پرست باشند... و هم حق است که به صورت بت ظاهر شده است... و چون او به صورت بت متجلی و ظاهر گشته است، خوب و نکو بوده است... چون فی‌الحقیقه غیر حق موجود نیست، و هر چه هست حق است.[۱۱]

مسلمان گر بدانستی که بت چیست
بدانستی که دین در بت‌پرستی است[۱۲]

وحدت وجود مطلبی است عالی و راقی، کسی قدرت ادراک آن را ندارد... من نگفتم: «این سگ خداست». من گفتم: «غیر از خدا چیزی نیست» [کاملا دقت شود!]... وجود بالاصالة و حقیقة الوجود در جمیع عوالم... اوست تبارک و تعالی، و بقیه موجودات هستی ندارند و هست‌نما هستند.[۱۳]

معیّت حق سبحانه با بنده نه چون معیّت جسم است با جسم، بلکه چون معیّت آب است با یخ، و خشت با خاک، چون تحقیق وجود یخ و خشت کنی غیر از آب و خاک هیچ نخواهی یافت، و خواهی دانست که آنچه تو او را یخ و خشت می‌خوانی توهمی و اعتباری بیش نیست، و توهم و اعتبار، عدمِ محض. اینجا بشناس که حقیقت تو چیست.[۱۴]

سالک از هر چه در قید تعیّن آید اعراض نماید و نفی همه کند، و علی‌الدوام متوجه ذات حق باشد تا... ببیند که همه عالم خودِ اوست و همه با وی قائمند، و جسمانیات و روحانیات بالکل مظاهر اویند و او را در هر جا به نوعی تجلی و ظهور است.[۱۵]

و به همین خاطر است که عرفا می‌گویند:
وقتی موسی علیه السلام از مناجات کوه طور برگشت و دید مردم گوساله پرست شدند به برادرش هارون عتاب کرد و عتابش هم به هارون بدین جهت بود که تو چرا گوساله پرستی را انکار کردی و نفهمیدی گوساله پرستی چیزی غیر از خدا پرستی نیست؛ چون عارف خدا را عین هر چیزی می‌داند.

سالک... توجه به نفس خود بنماید تا کم کم تقویت شده به وطن مقصود برسد که حتی در حین تلاوت قرآن بر او منکشف شود که قاری قرآن خداست جل جلاله... تمام افعال، در جهان خارج استناد به ذات مقدس او دارد، و می‌فهمد که فعل از او سر نمی‌زند بلکه از خداست... در این مرحله سالک جز خدا را نخواهد شناخت، بلکه خدا خود را می‌شناسد و بس [کاملا دقت شود!]ذات، ذات مقدسِ حضرت خداوند است.[۱۶]

تمامی محسوسات، هیچ و پوچند.[۱۷]

تمثیلی که به عنوان تقریب در تشکیک اهل تحقیق می‌توان گفت آب دریا و شکن‌های اوست که شکن‌ها مظاهر آبند و جز آب نیستند، و تفاوت در عظم و صغر امواج است نه در اصل ماء.[۱۸]

هر یک از ممکنات، مظهر یک اسم از اسمای حقند، هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم «یا مضل» است.[۱۹]

صمد تویی که جز تو پری نیست، و تو همه‌ای که صمدی.[۲۰]

بلکه رساله «نور علی نور، در ذکر و ذاکر و مذکور» براساس عقیده وحدت وجود شیطان را به شکر رازقش اندر سجود! و همه

www.ebnearabi.com

حسن و همه عشق و همه شور و همه وجد و همه مجد و همه نور و همه علم و همه شوق و همه نطق و همه ذکر و همه ذوق دانسته، می‌نویسد:

بقای موجودات به هویت الهیه است که در همه ساری است... لذا هر جا که این هویت است، عین حیات و علم و شعور و دیگر اسماء جمالی و جلالی است... پس این هویت ساریه که به نام وجود مساوق حق است، عین ذکر است و خود ذاکر و مذکور است...

چو یک نور است در عالی و دانی
غذای جمله را این نور دانی
بر این خوان کرم از دشمن و دوست
همه مرزوق رزق رحمت اوست
ازین سفره چه شیطان و چه آدم
به اذن حق غذا گیرند با هم
چو رزق هر یکی نور وجود است
به شکر رازقش اندر سجود است
همه حسن و همه عشق و همه شور
همه وجد و همه مجد و همه نور
همه حی و همه علم و همه شوق
همه نطق و همه ذکر و همه ذوق

و چون به سرایت ذکر در جمیع عبد آگاهی یافتی بر آن باش که یکپارچه ذکر باشی، و به ذکرت ذاکر که خودت ذکر و ذاکر و مذکور خودی... و به تعبیر دیگر وحدت شخصیه حقه حقیقیه این وجود است، و به عبارت دیگر بسیط الحقیقة کل الاشیاء... کدام ذره‌ای را با او بینونت شیء از شیء یعنی بینونت عزلی است.[21]

و به همین خاطر است که می‌گویند: وقتی موسی علیه السلام از مناجات کوه طور برگشت و دید مردم گوساله پرست شدند به برادرش هارون عتاب کرد و عتابش هم به هارون بدین جهت بود که تو چرا گوساله پرستی را انکار کردی و نفهمیدی گوساله پرستی چیزی غیر از خدا پرستی نیست؛ چون عارف خدا را عین هر چیزی می‌داند.

امام جواد علیه السلام می‌فرمایند:
هر چیزی جز خداوند یگانه، قسمت پذیر است. خداوند یکتا واحدی است؛ نه در تصوّر قابل انقسام است و نه جزء بردار و نه در وهم به کمی و زیادت وصف شود. [چرا که] هر چیزی که پذیرای قسمت و جزء باشد، یا در تصوّر کمی و زیادی را بپذیرد، مخلوق است و دلالت دارد که او را خالقی می‌باشد.

و چنان که می‌گویند:
فکان موسی أعلم بالامر من هارون لانّه عَلِمَ ما عبده أصحاب العِجل لعلمه بأنّ الله قد قضی ألا یعبدوا إلا إیّاه کما قال تعالی: «وَقضی ربُّک ألا تَعْبُدُوا إلا إیّاه» و ما حکم الله بشیء إلا وقع، فکان عَتْب موسی أخاه هارون لما وقع الامر فی إنکاره و عدم اتّساعه، فإنّ العارف من یری الحقّ فی کلّ شیء بل یراه عین کلّ شیء.

و در شرح عبارت فوق می‌گویند:

بنابر این عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می‌نمود و قلب او چون موسی اتّساع نداشت، چه اینکه عارف حقّ را در هر چیز می‌بیند بلکه او را عین هر چیز می‌بیند.[22]

خلاصه مدعای وحدت وجودیان این است که:

تفاوت وجود واجب الوجود با چیزهای دیگر ـ که نام آنها را تجلیات و ظهورات خدا ـ می‌گذارند مانند تفاوت "اجزای یک شیء با کل" آن و مانند نسبت بین کل دریا با تک تک امواج آن است. بنابر این حقیقت وجود خالق ـ تبارک و تعالی ـ چیزی جز وجودِ مجموع اشیا و صفات و خصوصیات آن‌ها نیست.

نقد و اشکال

ذات خداوند متعال اصلا دارای اجزا نبوده، و فراتر از آن است که به ویژگی‌ها و صفات و خصوصیاتِ مخلوقات خود ـ که دارای اجزاء و قابل زیاده و نقصان می‌باشند ـ وصف گردد. تقسیم صحیح این است که گفته شود:

موجود، بر دو قسم است:

۱. موجود مخلوق و حادث، که دارای اجزای مختلف می‌باشد.

۲. موجودِ فراتر از داشتنِ جزء و کل و مقدار و عدد. در مورد قسم دوم ـ که همان ذات اقدس خداوند است ـ تصور جزء و کل کاملا نادرست است، زیرا او ـ جل و علا ـ موجودی است فراتر از داشتنِ زمان و مکان و شکل و صورت و مقدار و اجزا. وجودِ او ـ تبارک و تعالی ـ با وجود سایر اشیا که مخلوقاتِ اویند تباین ذاتی داشته، و تصور معنای جزء و کل و احاطه وجودی و داخل یا خارج بودن اشیا از ذات او از اساس

امام کاظم علیه السلام:
اوست خداوند غیر قابل شناخت آگاه شنوای بینای یکتای یگانه بی‌مانندی که هیچ چیز از او صادر نشده، و او خود نیز از چیزی پدید نیامده، و هیچ چیزی مانند او نیست. آفریننده اشیا، و خالق اجسام، و پدید آورنده صور است. اگر چنان بود که ایشان می‌پندارند، خالق و مخلوق و آفریننده و آفریده شده تفاوتی نداشتند، در حالی که او آفریننده و خالق است. فرق است بین او و اجسام و صوری که او آن‌ها را آفریده است، زیرا هیچ چیزی مانند او نیست، و او نیز مانند هیچ چیزی نمی‌باشد.

نادرست است. درون بودن یا بیرون بودن از ویژگی‌های (ملکه و عدم) موجودی است که مخلوق و عددی و دارای اجزا و شکل و صورت باشد، و توصیف ذات خداوند متعال به احاطه وجودی و جزء و کل و درون و برون داشتن صحیح نیست.

اهل فلسفه و عرفان بر این پندارند که: هر چیزی به تنهایی محدود به حدی است، و مجموعه اشیا به طور نامحدود و نامتناهی وجود خداوند را تشکیل می‌دهند. پاسخ این اندیشه نادرست این است که: وصف به "تناهی و عدم تناهی"، مانند "ملکه و عدم" خاصیتِ شیء دارای جزء و کل و مقدار، و ویژگی موجودِ دارای قابلیت زیاده و نقصان است، و خداوند متعال مباین با چنین موجودی بوده، ذاتا قابل اتصاف به "تناهی و عدم تناهی" نمی‌باشد. تناهی و عدم تناهی هیچ معنایی غیر از کوچکی و بزرگی و کمتری و بیشتری ندارد. ـ گذشته از اینکه حقیقتی که ذاتا مقداری و قابل زیاده و نقصان است، در هر حدی که موجود شود باز هم محدود خواهد بود، و هرگز نامتناهی نمی‌شود. (البته اعتقاد به موجود نامتناهی‌ای که هم "جزء و کل" نداشته، ذاتا قابل زیاده و نقصان نباشد، و هم همه چیزها ـ کل الاشیاء ـ باشد به خودی خود متناقض است).

امام رضا علیه السلام:
جز خداوند متعال، همه اشیا فعل و خلق و آفریده او هستند... و همه آن‌ها حادث و تحت تدبیر می‌باشند، آن‌ها را آن کسی که هیچ همانندی ندارد ایجاد فرموده است تا راهنما و هدایتی باشد برای کسانی که تعقل و اندیشه می‌کنند. پس هر کس گمان کند که اشیا ازلی‌اند خداوند را قدیم یکتا ندانسته است... مسیحیان درباره عیسی می‌گویند که روح او جزء خداست و به وجود او باز می‌گردد، مجوسیان نیز بر آنند که آتش و خورشید جزء خداوندند و به او باز می‌گردند. والاتر است پروردگار ما از اینکه متجزی یا دگرگون باشد.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

بزرگی او به گونه‌ای نیست که جوانب مختلف و حدود، او را به هر طرف کشانده باشند که در آن صورت او را جسمی بزرگ گردانیده‌اند، و عظمت او چنان نیست که حدود او را به نهایت رسانیده باشند که در آن صورت او را کالبد و جسدی بزرگ گردانیده؛ بلکه بزرگی او در شأن و مقام و رتبت و عظمت او در سلطنت و قدرت است.[۲۳]

امام جواد علیه السلام می‌فرمایند:

هر چیزی جز خداوند یگانه، قسمت پذیر است. خداوند یکتا واحدی است؛ نه در تصوّر قابل انقسام است و نه جزء بردار و نه در وهم به کمی و زیادت وصف شود. [چرا که] هر چیزی که پذیرای قسمت و جزء باشد، یا در تصوّر کمی و زیادی را بپذیرد، مخلوق است و دلالت دارد که او را خالقی می‌باشد.[۲۴]

امیر المؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

او آن است که در ذاتش اجزای گوناگون وجود ندارد، و کمالش تجزیه عددی و شمارشی نمی‌پذیرد.[۲۵]

و هر کس دارای اجزایش بداند او را نشناخته است.[۲۶]

و هر کس او را دارای اجزا بداند موصوفش دانسته، و هر کس او را وصف کند نسبت به او الحاد ورزیده است.[۲۷]

جزء داشتن و قسمت پذیرفتن را به ذات او راه نیست.[۲۸]

امام رضا علیه السلام:

چگونه بر او جریان یابد آنچه خودش آن را جاری نموده، یا به او باز گردد آنچه که او آن را آفریده است؟![۲۹]

هر چه در مخلوق باشد در خالقش پیدا نمی‌شود، و هر چه در خلق ممکن باشد در آفریننده‌اش ممتنع است...، و گر نه وجود او دارای اجزای متفاوت می‌شد.[۳۰]

امام صادق علیه السلام:

همانا خداوند – تبارک و تعالی – جدا از خلقش، و خلقش جدا از او می‌باشند، و هر چیزی که نام شیء بر آن توان نهاد مخلوق است مگر خداوند عز و جل، و خداوند آفریننده همه چیز است، بس والاست آنکه هیچ چیز مانند او نیست.[۳۱]

امام کاظم علیه السلام:

تنها او ازلی است، و جز او همه اشیا حادث و مخلوقند، فراتر است از داشتن صفات مخلوقات و همانندی با آن‌ها؛ فراتری بزرگی.[۳۲]

امام کاظم علیه السلام:

اوست خداوند غیر قابل شناخت آگاه شنوای بینای یکتای یگانه بی‌مانندی که هیچ چیز از او صادر نشده، و او خود نیز از چیزی پدید نیامده، و هیچ چیزی مانند او نیست. آفریننده اشیا، و خالق اجسام، و پدید آورنده صور است. اگر چنان بود که ایشان می‌پندارند، خالق و مخلوق و آفریننده و آفریده شده تفاوتی نداشتند، در حالی که

اگر رابطه "خدا و خلق" مانند رابطه "جزء و کل" باشد لازم می‌آید که خداوند دارای زمان و مکان و حرکت و سکون و دگرگونی و جسمیت و... باشد؛ و چنین اعتقادی، با احکام ضروری و بدیهی عقل و وحی مخالف است. گاهی اهل فلسفه و عرفان در این مورد، ظاهر عبارت را تغییر داده، می‌گویند: تمامی صفات و خصوصیات کائنات به نحو اعلی و اتم (به گونه‌ای برتر و کامل‌تر)، در ذات خداوند وجود دارد!

www.ebnearabi.com

او آفریننده و خالق است. فرق است بین او و اجسام و صوری که او آن‌ها را آفریده اســت، زیرا هیچ چیزی مانند او نیست، و او نیز مانند هیچ چیزی نمی‌باشد.[۳۳]

امام رضا علیه السلام:

جز خداوند متعال، همه اشیا فعل و خلق و آفریده او هستند... و همه آن‌ها حادث و تحت تدبیر می‌باشند، آن‌ها را آن کسی که هیچ همانندی ندارد ایجاد فرموده اســت تا راهنما و هدایتی باشــد برای کســانی که تعقل و اندیشــه می‌کنند. پس هــر کس گمان کند که اشــیا ازلی‌اند خداوند را قدیم یکتا ندانســته است... مسیحیان درباره عیســی می‌گویند که روح او جزء خداست و به وجود او باز می‌گردد، مجوســیان نیز بر آنند که آتش و خورشــید جزء خداوندند و به او باز می‌گردند. والاتر است پروردگار ما از اینکه متجزی یا دگرگون باشد. همانــا تنها چیزی دارای ذات ناهمگون یا همگون اســت که دارای جزء باشــد، زیرا هر موجودِ دارای جزئی، قابل تصور و توهم اســت. کمــی و زیادی، مخلوق بوده و دلالت می‌کند بر اینکه خالقی آن را پدید آورده است...[۳۴]

۲) اگــر رابطه "خدا و خلق" مانند رابطه "جزء و کل" باشــد لازم می‌آید که خداوند دارای زمان و مکان و حرکت و سکون و دگرگونی و جسمیت و... باشــد؛ و چنین اعتقادی، با احکام ضروری و بدیهی عقل و وحی مخالف است. گاهی اهل فلسفه و عرفان در این مورد، ظاهــر عبارت را تغییــر داده، می‌گویند: تمامی صفات و خصوصیاتِ کائنــاتَ به نحو اعلی و اتــم (به گونه‌ای برتــر و کامل‌تر)، در ذات خداوند وجود دارد.

باید توجه داشــت منظور آنان از این ســخن این است که همه اشیا دارای محدودیت می‌باشند ولی چون خداوند موجودی نامتناهی اســت، وجود او عینِ همین اشیا و اجزا و صفات و خصوصیات آن‌ها می‌باشــد اما به طــورِ نامتناهی نه به طور محــدود و متناهی. بنابر این روشــن است با این تغییر عبارت مشکل حل نمی‌شود و باز هم براســاس عقیده ایشــان لازم می‌آید وجود خداوند دارای بی‌نهایت اجــزای مقداری باشــد که دارای زمان و مــکان و دگرگونی بوده و هــر لحظه به صورتــی درمی‌آیند. از همین‌جاســت که اهل عرفان می‌گویند:

بــی‌زارم از آن کهنه خدایی کــه تو داری
هــر لحظه مــرا تازه خــدای دگر اســتی
یــا
هــر لحظه به شــکلی بــت عیــار برآمد.

در حالی که امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

اگر خداوند به صورت خلق باشــد، بــه چه دلیلی یکی از آن دو خالق و آفریننده دیگری خواهد بود؟![۳۵]

اگر کســی بگوید: آیا اهل فلســفه و عرفان در مقابل اشکال به این روشــنی (لزوم دارای اجزا بودن خداوند) چه پاســخی می‌دهند؟ می‌گوییم: ایشــان بر خلاف عقل و شــرع معنای ترکیب را عوض کرده و می‌گویند معنای ترکیب این اســت که وجود چیزی محدود ـ و بــه عبارت دیگر مرکــب از وجود و عدم! ـ باشــد، بنابر این در نظر ایشان اشــکالی ندارد که وجود خدا مرکب از بی نهایت اجزای مقداری و گوناگون باشد!

"نهایة الحکمة " می‌نویسد :

این معنی... نوعی از بســاطت و ترکیب در وجود اســت که غیر از بســاطت و ترکیــب از جهت اجــزای خارجی یا عقلــی یا وهمی می‌باشــد... هر چه مرتبه بالاتر رود و بــه بالاترین مراتب نزدیک‌تر شــود ، حدودش کمتر می‌شــود ، و وجودش وســیع‌تر می‌گردد ، تا اینکــه به بالاترین مراتب برســد ، که آن مشــتمل اســت بر همه کمالات وجودی، بدون هر گونه حد و نهایتی .[۳۶]

البته عقیده "وحدت وجود" در اصل از عقاید هندوان و یونانیان قدیــم و منکران وجود آفریدگار متعال گرفته شــده است که البته در افکار و اندیشه‌های ایــن افــراد بــه هیچ عنوان اعتقاد به خلقت و آفرینــش جایگاهی نداشــته اســت. لــذا ایشــان در واقع اصلا مشــکلِ تطبیــقِ این عقیده بر یکتاپرســتی را نداشته‌اند، ولی آنان که از طرفی متمسک به ذیــل عقایــد اهل ادیان بوده و از طرفی دیگر مبانــی و أصول افکار فلسفی و عرفانی را پذیرفته و مجبورند عقیده وحدت وجود را بر عقیده خداپرســتان تطبیــق کننــد، هیچ راهــی جز این نیافته‌انــد که مثلا بگویند: "هنگامــی که ما به تک تــک موج‌های دریا نــگاه کنیم، آن‌ها را متعــدد می‌بینیم، ولی دریا در حقیقت یکی بیش نیســت، همین‌طــور وقتی هم که به هر یک از اجــزای وجود به تنهایی نگاه کنیم آن‌ها را محدود و متعدد و غیرِ هــم می‌پنداریم، ولی با صــرف نظر از این محدودیت‌ها یک موجود بیش‌تر در کار نیست، و آن همان ذات خداوند است که هر لحظه به شــکلی در می‌آید و مانند دریایی متلاطم و مواج پیوسته به صورت امواج مختلف و گوناگون در تجلی و ظهور است".و از آن جا که این عقیده پیوســته در پرده الفاظ و اشعار گوناگون، و مثال‌ها و تعبیرات فریبا آراســته و ارائه می‌شــود برخی افراد بــه تناقض و تباین آن با بدیهیات عقلی و نقلی متوجه نشده، و به سوی آن کشانده می‌شوند.

اگر کسی بگوید: آیا اهل فلسفه و عرفان در مقابل اشکال به این روشــنی (لزوم دارای اجزا بودن خداوند) چه پاســخی می‌دهند؟ می‌گوییم: ایشان بر خلاف عقل و شــرع معنای ترکیب را عوض کــرده و می‌گویند معنای ترکیب ایــن اســت کــه وجــود چیــزی محــدود ـ و بــه عبــارت دیگــر مرکب از وجود و عدم! ـ باشــد، بنابر این در نظر ایشان اشکالی نــدارد که وجــود خــدا مرکب از بــی نهایــت اجــزای مقــداری و گوناگون باشد!

۳. ســوره مبارک توحید، بر خلاف اندیشه وحدت وجودیان، نه تنها دلالتــی بر اثبات عقیده "وحدت وجــود" و "یکی بودن خالق و

خلق" ندارد، بلکه این سوره روشن‌ترین دلیل بر بطلان اعتقاد به "وحدت وجود"، و بهترین بیان برای اثبات "تباین ذاتی خالق و خلق" می‌باشد.

امام حسین علیه السلام می‌فرمایند:

خودِ خداوند سبحانه صمد را تفسیر فرموده و گفته است: «اللهُ الصَّمَدُ»، و آن را بیان نموده که: «لَمْ یَلِدْ. وَلَمْ یُولَدْ. وَلَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ» «لَمْ یَلِدْ»، یعنی: هیچ چیز غلیظ یا لطیفی از او پدید نیامده است، فراتر است از اینکه چیزی غلیظ یا لطیف از او خارج گردد. «وَلَمْ یُولَدْ»، یعنی: او از چیزی تولد نیافته و خارج نگشته است... هرگز، بلکه او خداوند صمدی است که نه از چیزی است و نه در چیزی، و نه بر چیزی؛ او ابداع کننده همه چیز و آفریننده آن‌ها است، و همه اشیا را به قدرت خود ایجاد فرموده است.

سوره مبارک توحید، بر خلاف اندیشه وحدت وجودیان، نه تنها دلالتی بر اثبات عقیده "وحدت وجود" و "یکی بودن خالق و خلق" ندارد، بلکه این سوره روشن‌ترین دلیل بر بطلان اعتقاد به "وحدت وجود"، و بهترین بیان برای اثبات "تباین ذاتی خالق و خلق" می‌باشد.

امام رضا علیه السلام به ابن قرّه مسیحی می‌فرمایند:

در باره مسیح چه عقیده‌ای داری؟ گفت: مولای من، او را از خدا می‌دانم. فرمودند: منظورت از کلمه "از" چیست؟ زیرا "از" چهار معنی دارد که پنجمی برای آن‌ها نیست. آیا منظورت از کلمه "از" مانند معنای "جزء از کل" است که در نتیجه خداوند دارای اجزا باشد؟! یا مانند "سرکه از شراب" است که لازم آید خداوند دارای تغیر و دگرگونی باشد؟! یا مانند "فرزند از پدر" است، که از راه مناکحت باشد؟! یا مانند "صنعت و فعل" از صانع و فاعل را می‌گویی که بر گونه "خالق و مخلوق" باشد؟ یا وجه پنجمی داری که به ما نشان دهی؟! پس در جواب فرو ماند.[۳۷]

فلاسفه و عرفا خیال می‌کنند که صمد به معنای این است که خداوند متعال توپر است، در حالی که صمد به معنای این است که خداوند متعال جوف ندارد و تودار نیست که سخن از توپر بودن یا توخالی (متناهی یا نامتناهی) بودن آن معنایی داشته باشد. و در مورد خداوند متعال به این معنا است که خداوند متعال جسم و دارای امتداد وجود نیست، و بر خلاف تمامی مخلوقات خود می‌باشد.

بنابراین سوره توحید دلیلی روشن و بیانی زیبا و ساده و روان و گویا بر تباین ذاتی خالق و مخلوق است، نه دلیل بر اثبات وحدت و عینیت مصداقی، و مانند «جزء و کل» یا «موج و دریا» بودن آن دو!

۴. مخلوقات خداوند متعال، چیزهایی‌اند که او تبارک و تعالی همه آن‌ها را بدون سابقه وجودی آن‌ها آفریده است. نه اینکه ـ العیاذ بالله ـ ذات خود را در معرض تجزیه و تجلی و ظهور و... قرار داده و وجود و هستی خود را به نمایش در آورده باشد، و چنانچه نسبت وجود اشیا با خالق متعال، مانند نسبت "جزء و کل" و "عام و جزئیات" بوده، و در حقیقتِ ذات خود دو موجود مبائن (یکی خالق ازلی و دیگری مخلوق حادث "لا من شیء") نباشند، در واقع همه اصول و فروع دین پوچ و بی‌معنی انگاشته شده، و تکلیف و عبادت و جزا و پاداش و بهشت و دوزخ و... را معنایی نخواهد ماند. اگر وجود مخلوقات، عین وجود خداوند یا جزء او یا صورت و جلوه هستی او باشند، جا دارد سؤال شود:

آیا معنای آفرینش و خلقت، امری موهوم و خیالی است؟!

آیا خداوند اجزای وجود خودش را مورد تکلیف قرار داده، و امر و نهی می‌فرماید؟!

آیا فرستادن تمامی پیامبران و کتاب‌های آسمانی لغو و بیهوده بوده، و خداوند متعال آنها را بر خود نازل نموده است؟!

آیا خداوند جل و علا، خودش را به بهشت می‌برد و از نعمت‌هایش بهره‌ور می‌سازد؟!

آیا آفریدگار متعال، خودش را به دوزخ می‌برد و در آتش انتقام خویش می‌سوزاند؟!

آیا شیطانی که به خداوند کفر ورزیده، و بندگان را به گمراهی می‌کشاند، یکی از صورت‌های وجود همان خداوندی است که خود او، او را لعنت فرموده، و عذاب خواهد کرد؟![۳۸]

آیا مؤمنانی که به وجود خداوند ازلی و ابدی ایمان دارند و خود را آفریده او می‌دانند و او را عبادت می‌کنند، با ملحدانی که جهان را موجودی ازلی و ابدی و متجلی به جلوه‌های گوناگون می‌دانند، یکی هستند؟! یا اینکه حتی اهل ایمان بر ضلالت، و اهل کفر بر هدایتند؟![۳۹]

آیا معبودِ حقیقی مخلوقات، وجودِ خودِ آن‌ها می‌باشد؟! که رساله "لقاء الله" می‌نویسد:

خداوند از جهت تعین خود به صورت بنده‌ای که شأنی از شؤون ذاتی او می‌باشد عابد است، و از جهت اطلاقِ وجود خود معبود می‌باشد. (هشت رساله عربی"، رساله "لقاء الله" حسن زاده، حسن ۹۳. به نقل از صائن الدین علی ترکه اصفهانی.)

و ابن‌عربی در فص ابراهیمی از کتاب فصوص الحکم می‌گوید: فیحمدنی و أحمده، ویعبدنی وأعبده: او مرا حمد می‌کند و من او را، و او مرا عبادت می‌کند و من او را.

و نیز ابن‌عربی می‌گوید: من زمانی در حال بی‌خودی، ذات خویش را در نور فراگیر و تجلی اعظم مشاهده می‌کردم... آن را در پیشگاه نور در حال رکوع و سجود می‌دیدم، در حالی که می‌دانستم من همان رکوع و سجود کننده هستم... و از آن تعجب می‌کردم و می‌دانستم که آن نه غیر من است و نه من!! (فتوحات مکیه، ۱ / ۳۲۵).

و رساله "نور علی نور، در ذکر و ذاکر و مذکور" می‌نویسد: و چون به سرایت ذکر در جمیع عبد آگاهی یافتی بر آن باش که یکپارچه ذکر باشی، و به ذکرت ذاکر که خودت ذکر و ذاکر و مذکور

خودی. "نور علی نور"[۸۴].

و آیا...

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

راه و روش دین را پشت سر انداخته،... و گمان کرده‌اند... مدبر این جهان در صورت مخلوقات است... و بهشت و دوزخی در کار نیست... چنان پنداشته‌اند که معبودشان از قالبی به قالب دیگر درمی‌آید... اگر خالق در شکل و صورت مخلوق است، به چه دلیلی می‌توان استدلال کرد که یکی از آن دو خالق دیگری است؟!... گاهی ایشان را چون نصرانیان می‌یابی و دیگرگاه از دهری مسلکان.[۴۰]

۵. چنانچه نسبت وجود خداوند با مخلوقات به گونه‌ای باشد که از فرض عدم و از بین رفتن آن‌ها، انعدام و نیستی وجود خداوند لازم آید، و با وجود آن‌ها وجود خالق متعال متعین و متحقق باشد، لازم می‌آید خداوند تعالی در وجود و بقای خویش نیازمند به مخلوقات و آفریده‌های خود باشد، و بطلان این عقیده نیازی به توضیح ندارد.

خداوند متعال می‌فرماید:

«إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ. وَما ذٰلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ».[۴۱]

«إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ».[۴۲]

«أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ».[۴۳]

امام حسین علیه السلام می‌فرمایند:
خود خداوند سبحانه صمد را تفسیر فرموده و گفته است: «اللهُ الصَّمَدُ»، و آن را بیان نموده که: «لَمْ يَلِدْ. وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ» «لَمْ يَلِدْ»، یعنی: هیچ چیز غلیظ یا لطیفی از او پدید نیامده است، فراتر است از اینکه چیزی غلیظ یا لطیف از او خارج گردد. «وَلَمْ يُولَدْ»، یعنی: او از چیزی تولد نیافته و خارج نگشته است... هرگز، بلکه او خداوند صمدی است که نه از چیزی است و نه در چیزی، و نه بر چیزی؛ او ابداع کننده همه چیز و آفریننده آن‌ها است، و همه اشیا را به قدرت خود ایجاد فرموده است.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: هنگامی که موسی علیه السلام بر کوه طور بالا رفت و با پروردگار خود به سخن پرداخت، عرضه داشت: پروردگارا، خزائن خود را به من بنمایان. خداوند فرمود: ای موسی، همانا خزائن من این است که هر چه را بخواهم همین که بگویم: "باش"، می‌باشد.[۴۴]

۶. مرزداران حریم مکتب وحی و بزرگان دین، پیوسته به بطلان عقیده وحدت وجود تصریح داشته، و در این باره کتاب‌ها نوشته‌اند، و تمامی عالمان بزرگ که در پیوند با دین و فقه اکبر و اصغرند، و لو اینکه در مقامی به تشریح و تبیین عقیده وحدت وجود پرداخته باشند، اما هر گاه در مقام فتوی و اظهار نظر برآمده‌اند متفقا به "مخلوقیت حقیقی ماسوی الله"، و بطلان اعتقاد به "عینیت و یکی بودن وجود خالق و خلق" تصریح کرده‌اند. بنابراین، کسانی که خیال می‌کنند عقیده "وحدت وجود" معجزه شگفت و شگفتی‌فزای فکر و اندیشه است، و فهم آن تنها اختصاص به کسانی دارد که آن را پذیرفته‌اند، باید متوجه باشند که به چه کسانی نسبت نفهمی و جهالت می‌دهند. و چسان عقیده‌ای را که از فرآورده‌های افکار باطل خود اندیشانِ هند و یونان باستان است گرفته، و با هزاران توجیه و تأویل نادرست شواهدی از متشابهات دینی بر آن اقامه نموده و به ستاره‌های آسمان می‌آویزند! اگر این عقیده تا این حد غیر قابل فهم است، از کجا می‌توان دانست آنان که آن را پذیرفته‌اند از نفهمیدن آن نبوده است؟!! گویا شرط فهمیدن این عقیده پذیرفتن آن است که هر کس آن را بپذیرد حتما آن را فهمیده است!! و هر کس زیر بار آن نرود حتما آن را نفهمیده است!!

چنانچه نسبت وجود اشیا با خالق متعال، مانند نسبت "جزء و کل" و "عام و جزئیات" بوده، و در حقیقت ذات خود دو موجود مبائن (یکیَ خالق ازلی و دیگری مخلوق حادث "لا من شیء") نباشند، در واقع همه اصول و فروع دین پوچ و بی‌معنی انگاشته شده، و تکلیف و عبادت و جزا و پاداش و بهشت و دوزخ و... را معنایی نخواهد ماند.

با کمترین تأمل در سخنان وحدت وجودیان همه می‌بینند که فهم مدعای آنان بسیار ساده است، ولی از آنجا که احدی گمان نمی‌کند کسی تا این حد منکر امور بدیهی شود که وجود همه اشیای حادث و مخلوق و محسوس را وهم و خیال دانسته، ذات خداوند را متغیر به صورت‌های گوناگون انگاشته، و عبادت هر بتی را عبادت خداوند بشمارد، برخی دچار تأثیر تبلیغات و تلقینات پی در پی اهل فلسفه و عرفان شده، و خیال می‌کنند واقعا گرهی در فهم این مسلک خلاف عقل و دین نهفته است، که جز با فرار از عقل و برهان و تسلیم شدن در مقابل پیران و مشایخ عرفان، و پناه‌بردن به انزوای چله‌نشینی‌های وهم‌انگیز ایشان، بدان نمی‌توان رسید؛ ولی با تأمل و مراجعه بیشتر روشن می‌شود واقعا کسانی پیدا شده‌اند که این ناشدنی را شدنی دانسته، و بر خلاف حکم بدیهی عقل و وحی، وجودِ "خالق و مخلوق" را مانند "دریا و امواج" آن یکی شمرده، و غیریت اشیا با خالق خویش را وهم و خیال، و یا کثرت از جهت مرتبه و ظهور انگاشته، و حقیقت وجود "خالق و خلق" را عینا یکی دانسته‌اند!

۷. بطلان اعتقاد به وحدت وجود آن‌قدر واضح و آشکار است که حتی خود اهل عرفان بارها مجبور شده‌اند به بطلان آن اعتراف

کنند و اعتقاد به آن را بر خلاف عقل و شرع، و موجب نفی علیتِ خداوند و معلولیتِ ممکنات، بلکه نفی اصلِ وجود مخلوقات بدانند. چنانکه خودِ رساله "لقاء اللّه" می‌نویسد:

بدان که بحث "وحدت وجود" گاهی چنین به نظر می‌آورد که "وجود"، شخصی واحد و منحصر به فرد است که همان واجب بالذات می‌باشد، و مفهوم وجود مصداق دیگری ندارد، و موجوداتِ دیگر ـ مانند آسمان و زمین و گیاه و حیوان و نفس و عقل ـ خیالاتِ همان فرد می‌باشند، ـ یعنی غیر از خودِ آن فرد هیچ چیزی وجود نداشته ـ و این موجودات، چیزهای دیگری که غیر آن باشد نیستند، مانند آب دریا و امواج آن، که آن امواج کوچک یا بزرگ جز آب دریا چیزی نیستند، ولی اختلاف و فراوانی امواج چنین به نظر می‌آورد که آن‌ها موجوداتی جدا از آب می‌باشند. این اندیشه، با قواعد عقلی محکم و مبانی استوار بی‌شماری مخالف است، زیرا موجب می‌شود که نه خداوند علت حقیقی باشد، و نه ممکنات معلول واقعی باشند، و سبب می‌شود که ممکناتْ نیازمند به غیر نبوده، بلکه اصلا وجود نداشته باشند. خلاصه اینکه مفاسدِ این عقیده از جهت عقل و شرع فراوان بوده، هیچیک از فلاسفه خداشناس و عارفان بزرگ مقام آن را بر زبان نیاورده‌اند، و نسبت دادن این عقیده به آنان دروغی بزرگ و تهمتی عظیم است.

گذشته از اینکه آثار مختلف و گوناگونی که از انواع موجودات به طور محسوس و آشکار دیده می‌شود، موجب بطلان و رد این عقیده شده، و به ندای بلند فریاد برمی‌آورد که چنین اندیشه‌ای از کوتاه‌فکری سرچشمه گرفته است.

مرزداران حریم مکتب وحی و بزرگان دین، پیوسته به بطلان عقیده وحدت وجود تصریح داشته، و در این باره کتاب‌ها نوشته‌اند، و تمامی عالمان بزرگ که در پیوند با دین و فقه اکبر و اصغرند، و لو اینکه در مقامی به تشریح و تبیین عقیده وحدت وجود پرداخته باشند، اما هر گاه در مقام فتوی و اظهار نظر برآمده‌اند متفقا به "مخلوقیت حقیقی ماسوی اللّه"، و بطلان اعتقاد به "عینیت و یکی بودن وجود خالق و خلق" تصریح کرده‌اند.

کتاب مورد اشاره[45] شواهدی از کلام ملاصدرا نیز می‌آورد تا به کمک آن ثابت کند ملاصدرا هم وحدت وجود به معنای فوق (عدمی و اعتباری و اوهام بودنِ وجودِ ممکنات) را صریحا باطل دانسته، و نسبت دادن آن به اهل تصوف و عرفان را از نفهمی و جهالت شمرده است. در حالی که اهل تحقیق به طور آشکار می‌یابند خود ملاصدرا همین عقیده را دارد، و آن را به بزرگانِ اهل عرفان هم نسبت می‌دهد. چنان که عبارات او را نقل نمودیم، و پس از این نیز شواهد دیگری از سخنان عرفا و فلاسفه را در این مورد خواهیم آورد. رساله "لقاء اللّه" از ملاصدرا نقل می‌کند:

برخی از کسانی که ادعای تصوف دارند ولی نادان و کورند و روش عالمان عارف را به دست نیاورده و به مقام عرفان نرسیده‌اند، از روی ضعف عقول و سستی عقیده و غلبه پادشاه وهم بر نفوس خویش، گمان کرده‌اند: ذات احدیت ـ که در زبان اهل عرفان موصوف به مقام احدیت و نهانی هویت و نهانی در نهان است ـ دارای وجودِ فعلی بر کنار از مظهرها و جلوه‌ها نبوده، و آنچه که متحقق است همان عالم صورت‌ها و قوای روحانی وحسی آن می‌باشد، و خداوند همان مجموعه ظاهر است و جز آن وجودی ندارد، و او همان حقیقتِ انسان کبیر و کتاب مبینی است که این انسان کوچک نمونه و نسخه مختصری از آن می‌باشد. این گفتار کفر رسوا و زندقه صرف است، کسی که دارای پست‌ترین مرتبه علم باشد دهان خود را به آن آلوده نمی‌کند، و نسبت دادنِ این امر به بزرگان و رؤسای صوفیان افترای محض و تهمت بزرگی است که باطن وجود ایشان از آن برکنار است. بعید نیست که سبب این گمان نادانان در باره بزرگان این باشد که اطلاق وجود گاهی بر ذات حق می‌شود، و گاهی بر مطلقی که شامل همه چیز است، و گاهی دیگر بر معنای عام عقلی؛ زیرا ایشان بسیار می‌شود که وجود را بر معنای سایه‌ای وجودی اطلاق کرده، پس آن را بر مراتب تعینات و وجودات مخصوص حمل می‌کنند، لذا احکام آن‌ها بر آن جاری می‌شود.[46]

عقیده‌ای که در اینجا به بطلان آن اعتراف شده است، همان چیزی است که وحدت وجودیان ـ و از جمله خودِ مؤلف رساله «لقاء اللّه» آن هم در همین کتاب «لقاء اللّه» ـ آن را با عین همین عباراتی که در این‌جا آن را باطل و خلاف دین و عقل می‌دانند در سر تا پای نوشته‌ها و سخنان خویش بیان می‌دارند، و ما برای تأیید مطلب باز هم به نمونه‌هایی از عبارات ایشان اشاره می‌کنیم. اسفار می‌نویسد:

هر چه در صفحه وجود است یا وهم و خیال است و یا عکس‌های آیینه‌ای و یا سایه‌ها می‌باشد.

«الهی نامه» می‌نویسد:

الهی، همه گویند: "خدا کو؟"، حسن گوید: "جز خدا کو؟"

الهی از من برهان توحید خواهند و من دلیل تکثیر.

الهی از حسن پرسند توحید یعنی چه، حسن گوید تکثیر یعنی چه.

الهی دو وجود ندارد، و یکی را قرب و بعد نبود.

الهی از گفتن: "من" و "تو" شرم دارم، أنت أنت.

الهی نهر بحر نگردد ولی تواند با وی بپیوندد و جدولی از او گردد.

الهی موج از دریا خیزد و با وی آمیزد و در وی گریزد و از وی ناگزیر است.

الهی تا حال تو را پنهان می‌پنداشتم، حال جز تو را پنهان می‌دانم.

www.ebnearabi.com

الهی شکرت که دی دلیل بر اثبات خالق طلب می‌کردم، و امروز دلیل بر اثبات خلق می‌خواهم.

الهی شکرت که دیده جهان بین ندارم، هو الاول والاخر والظاهر والباطن.

"وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" می‌نویسد:

هیچ وجود و موجودی جز او وجود ندارد، و هر چیزی که نام غیر بر آن اطلاق می‌شود از شؤون ذاتی خود او می‌باشد، و نام غیرْ بر آن گذاشتن از نادانی و گمراهی است، زیرا ایشان در خیالات و امور اعتباری غرق شده‌اند و از حقیقت و دگرگونی‌های آن غافل مانده‌اند.[47]

«تعلیقات کشف المراد» می‌نویسد:

جدایی حق سبحانه و خلق او به این گونه نیست که در مقابل هم باشند، بلکه به این گونه است که یکی دیگری را به نحو شمول و اطلاق در بردارد... و این اطلاق احاطه‌ای به گونه‌ای است که همه چیز را در بر گرفته و هیچ چیزی از دایره وجود آن خارج نیست... و شناختی که از علت و معلول به نحو معهود و متعارف در اذهان سطح پایین وجود دارد، سزاوار عزت و عظمت خداوند سبحانه و تعالی نیست.[48]

بطلان اعتقاد به وحدت وجود آن‌قدر واضح و آشکار است که حتی خود اهل عرفان بارها مجبور شده‌اند به بطلان آن اعتراف کنند و اعتقاد به آن را بر خلاف عقل و شرع، و موجب نفی علیت خداوند و معلولیت ممکنات، بلکه نفی اصلِ وجود مخلوقات بدانند.

ملاصدرا می‌نویسد:

اینکه ما در ابتدای امر گفتیم در صحنه وجود علت و معلول هست... در آخر کار بدانجا کشانده شد که از میان آن دو، تنها علتْ امری حقیقی است و معلول فقط جهتی از جهات آن می‌باشد، و علیت و تأثیر آن چیزی که آن را علت نام نهادیم به معنای دگرگونی خودِ آن بازگشت.[49]

در رساله "لقاء اللّه" از قیصری نقل شده است:

ایجاد و آفرینش خداوند نسبت به اشیا این است که خدا خودش در آن‌ها مخفی شده و آن‌ها را آشکار کرده است، و معنای از بین بردن آن‌ها در قیامت بزرگ این است که در آن هنگام به وحدت خود ظاهر شده و تعینات و نشانه‌های آن‌ها را از بین می‌برد و آن‌ها را متلاشی می‌کند... و در قیامت کوچک به این معنا است که از عالم ظاهر به عالم غیب متحول می‌شود، یا اینکه در یک عالم از صورتی به صورتی دیگر درمی‌آید.[50]

«ممدّ الهمم» می‌نویسد:

چون به دقت بنگری آنچه در دار وجود است وجوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است.[51]

شبستری در گلشن راز می‌گوید:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت
لا جرم عین جمله اشیا شد

رساله "لقاء اللّه" در ضمن مثال گفت و گوی ماهیان برای ادراک حقیقت معنای دریا، در باره خداوند، از زبان کسانی که آنان را اولیا و عرفا می‌شمارد چنین می‌آورد:

همانا حقی که شما از آن می‌پرسید و آن را می‌جویید... با هر چیز و عین هر چیز است، بلکه او همه اشیا است و همه چیز به او قائم است و بدون او از میان رفته می‌باشد، و اصلا برای غیر او، وجودی نیست نه ذهنا و نه خارجا.[52]

بنابر این تفصیلاتِ سخنان وحدت وجودیان جز کوششی برای گم کردن اصل مطلب و پنهان کردن آن در میان انبوه الفاظ و تعبیرات و تقسیماتِ اعتباری و غیر واقعی هیچ چیز دیگری نیست، و تجلی واقعیتِ عقیده ایشان در ضمن نصوص صریح خودشان، واضح‌تر از آن است که ممکن باشد با این عبارت‌پردازی‌ها چهره واقعی آن را بپوشانند.

تمامی ما سوی الله موجوداتی هستند که خداوند متعال آنها را بدون سابقه وجودیشان (لا من شیء) آفریده است، و سخیف ترین عقیده این است که کسی بگوید خداوند به صورت اشیا در آمده و جز او و تجلیات و صورتهای وجود او چیز دیگری در کار نیست.

بهترین دلیل بر اینکه نسبت مذکور به تمامی اکابر عرفان و تصوف عین واقعیت است نه تهمت و افترا همین پاسخی است که ملاصدرا به عنوان دفاع از عقاید صوفیان ارائه می‌دهد زیرا بدیهی است تفاوت "مطلق و مقید" و "عام و خاص" امری اعتباری بوده، و محال است که "مطلق" یا "عام"، وجودی جدا از مقیدات و مصادیق خاص خود داشته باشند. "ابن‌عربی" صریحا می‌گوید:

اشیا، از خزائن خود جدا نشده‌اند، و خزائن اشیا نزد حق تعالی بودن را وانگذاشته‌اند. و نزد حق تعالی بودن، از ذات حق تعالی مفارقت نجسته است. پس هر کس یکی از این امور سه گانه را مشاهده کند، هر سه را مشاهده کرده است. و در صحنه وجودْ هیچ احدیتی جز احدیت مجموع وجود ندارد.[53]

و می‌گوید:

همه آن‌ها از یک عین است، نه، بلکه او خودش عین واحد است، و او خودش عیون کثیر است.[54]

و "قیصری" در شرح آن گوید:

یعنی: همه آن وجودهای خلقی، صادر از همان ذات واحد است، و چون از این سخن بوی مغایرت می‌آید، از آن برگشته و می‌گوید: بلکه آن وجود خَلقی، عینِ همان واحدی است که در مراتب متعدد ظاهر است. و آن ذات واحِدی که همان وجود مطلق است به اعتبار

مظاهر فراوانش، خودِ همان عیون کثیر و فراوان می‌باشد.. چنان که ابن عربی گفت: ... منزه است آن کسی که در خلق خود به صورت خورنده و آشامنده ظاهر شد.[۵۵]

کتاب «نور علی نور، در ذکر و ذاکر و مذکور» می‌نویسد:

و چون به سرایت ذکر در جمیع عبد آگاهی یافتی بر آن باش که یکپارچه ذکر باشی، و به ذکرت ذاکر که خودت ذکر و ذاکر و مذکور خودی. "نور علی نور، در ذکر و ذاکر و مذکور" .[۸۴]

خلاصه نقد و اشکال بر نظریه وحدت وجود

۱) تمامی ما سوی الله موجوداتی هستند که خداوند متعال آنها را بدون سابقه وجودیشان (لا من شیء) آفریده است، و سخیف ترین عقیده این است که کسی بگوید خداوند به صورت اشیا در آمده و جز او و تجلیات و صورتهای وجود او چیز دیگری در کار نیست. امام رضا علیه السلام فرمودند:

وای بر تو، چگونه جسارت می‌ورزی که پروردگار خود را موصوف به تغیر از حالی به حال دیگر بدانی، و آنچه را که بر مخلوقات بار می‌شود بر او بار کنی؟![۵۶]

وصف تناهی و عدم تناهی از اختصاصات اجسام و اشیای دارای اجزا و امتداد وجود بوده و خداوند متعال فراتر از این است که به صفات مخلوقات خود متصف گردد. و اعتقاد به موجود نامتناهی‌ای که هم "جزء و کل" نداشته، و هم همه چیزها ـ کل الاشیاء ـ باشد به خودی خود متناقض است.

۲) بر اساس عقیده وحدت وجود لازم می‌آید که خداوند متعال دارای زمان، مکان، حرکت، سکون، انتقال، تغیر، دگرگونی، حدوث، زوال، جسمیت، صورت و شکل باشد، و چنین عقیده‌ای بر خلاف براهین مسلم و نصوص قطعی، بلکه خلاف ضرورت دین می‌باشد.

۳) عقیده فوق مستلزم نفی خالقیت خداوند متعال، و بر خلاف ضرورت عقل و وحی است.

۴) عقیده فوق مساوی با منحصر نمودن وجود به عالم متغیر و انکار ماورای آن است.

۵) عقیده فوق ملازم نفی مخلوقیت و حدوث حقیقی عالم و خلاف ضرورت عقل و وحی است.

۶) عقیده فوق مستلزم بطلان شریعت، عبث بودن ارسال رسل، نصب امام و بطلان معاد است.

۷) تمامی بزرگان مکتب که در مقام فتوی و اظهار نظر در باره یکی بودن خالق و خلق برآمده‌اند، این عقیده را باطل و مخالف با مکتب وحی دانسته‌اند.

۸) وصف تناهی و عدم تناهی از اختصاصات اجسام و اشیای دارای اجزا و امتداد وجود بوده و خداوند متعال فراتر از این است که به صفات مخلوقات خود متصف گردد. و اعتقاد به موجود نامتناهی‌ای که هم "جزء و کل" نداشته، و هم همه چیزها ـ کل الاشیاء ـ باشد به خودی خود متناقض است. روایاتی هم که در مورد غیر محدود بودن خداوند متعال وارد شده است به معنای این است که خداوند متعال جسم و دارای امتداد وجود نیست و گرنه قطعا محدود و مخلوق می‌بود نه خالق متعالی از قابلیت اتصاف به تناهی و عدم تناهی.

تفسیرات گوناگون وحدت وجود!

وحدت وجودیان هنگامی که با سیل انتقادات اهل دین و برهان مواجه می‌شوند، برای فرار از اشکالات منتقدین می‌گویند: وحدت وجود معانی گوناگونی دارد که بعضی از آن‌ها باطل و بعضی دیگر صحیح می‌باشد! اما کمترین تأمل نشان می‌دهد حقیقتِ معنای وحدت وجود یک چیز بیشتر نیست، و آن همین است که: آنچه موجود است حقیقتی واحد است که نه آغازی دارد، نه انجامی؛ و نه ابتدایی دارد، نه انتهایی؛ و نه خالقی دارد، نه آفریننده‌ای؛ بلکه همین حقیقت واحد هر لحظه به صورتی درمی‌آید و هر آن به شکلی در تجلی و ظهور است!

ارائه تفسیرهای مختلف برای وحدت وجود امری کاملا ظاهری است نه درونی و محتوایی، و این کار تنها برای سرپوش گذاشتن بر مخالفت آشکار عقیده وحدت وجود با عقل و شرع به میدان آمده است. وحدت وجودیان، وحدت وجود و یکی بودن خالق و مخلوق را با تعبیرات مختلف و مثال‌های گوناگون بیان می‌دارند، غافل از اینکه اصل مطلب یک چیز بیشتر نیست، و اختلافاتی که در این مورد ارائه می‌شود، تنها در تعبیرات و مثال‌ها و وجوه اعتباری و غیر واقعی است ولی ایشان هر مثالی را مسلکی می‌پندارند و هر تعبیری را مذهبی به شمار میِ‌آورند!

وحدت وجودیان هنگامی که با سیل انتقادات اهل دین و برهان مواجه می‌شوند، برای فرار از اشکالات منتقدین می‌گویند: وحدت وجود معانی گوناگونی دارد که بعضی از آن‌ها باطل و بعضی دیگر صحیح می‌باشد! اما کمترین تأمل نشان می‌دهد حقیقتِ معنای وحدت وجود یک چیز بیشتر نیست، و آن همین است که: آنچه موجود است حقیقتی واحد است که نه آغازی دارد، نه انجامی؛ و نه ابتدایی دارد، نه انتهایی؛ و نه خالقی دارد، نه آفریننده‌ای؛ بلکه همین حقیقت واحد هر لحظه به صورتی درمی‌آید و هر آن به شکلی در تجلی و ظهور است!

به هر حال در رساله "لقاء الله" نیز معانی متعددی برای وحدت وجود ارائه شده است، ولی در آنجا هم اولا هیچ اختلاف واقعی و

حقیقی‌ای بین معانی مختلف وحدت وجود، نشـان داده نشده است. ثانیا در تقسیـم بندی ارائه شده در آنجا عین همان عقیده‌ای باطل دانسته شده است که وحدت وجودیان و حتی خودِ مؤلف رساله "لقاء الله"، و بلکـه خـود ملاصدرا در جاهای دیگـر آن را قبول کرده‌اند. رسـاله "لقاء الله" در این مورد وحدت وجود را به چهار معنی تفسیر می‌کند که عبارتند از:

تفسیر اول: اولین تفسیر عقیده "وحدت وجود" این اسـت که گفته شود:

وجود، واحد شخصی بوده، و وجودِ بقیه اشیا ـ مانند دریا و امواج آن ـ چیزی جز صورت‌های مختلف همان حقیقت واحد نیست.

و ما بیان داشـتیم که این تفسیـر عینا همان چیزی اسـت که وحـدت وجودی‌ها به آن معتقد بوده، و خود ایشـان هم به بطلان آن معترفند.

تفسیر دوم: تفسیر دوم عقیده «وحدت وجود»این است که گفته شود:

وجود، یک سـنخ و یک حقیقت بیشـتر نیسـت که همان سنخ واحـد، دارای مراتب مختلف بوده، فراترین مرتبه آن خدا اسـت، و بقیه مراتب، در سـنخ اصلِ حقیقتِ وجود با خداوند متحد می‌باشند، و تفاوتشـان تنها در این است که ضعیف‌ترند، و درجه آن‌ها از حیث وجود و شؤون آن کمتر است.

در رسـاله مزبور این عقیـده صحیح و موافق با عقل و شـرع دانسته شده، و تفاوت آن با تفسیر اول در این جهت بیان شده است که گفته‌اند: در این تفسیـر، «وجود» حقیقتی دارای مراتب می‌باشد، ولی در تفسیر اول حقیقتِ وجودْ واحد شخصی و بدون مراتب است. با اندک تأملی واضح اسـت که بین این تفسیـر و تفسیـر اول هیـچ تفاوت واقعی و حقیقی‌ای وجود نداشـته، و بطلان این عقیده نیز واضح‌تر از آن است که نیازی به توضیح داشته باشد. این تفسیر حتی در نظر خود مؤلف رساله «لقاء الله» نادرست و غیر قابل تصور می‌باشد و به نظر ایشان باید این عقیده به عقیده کسانی برگردانده شـود که وجود را «واحد شخصی» و بدون مراتب می‌دانند که آنان همان اهل عرفانند و عقیده ایشـان همان چیزی است که در تفسیر اول بیان شـد، و از جانب خود ایشـان به بطلان آن صریحا اعتراف گردید.

در رسـاله مورد اشاره آمده است: «خلاصه اینکه به رأی به مشاء، تشکیک در حقایق متباینه موجودات است؛ ولی به نظر صاحب اسفار در حقیقت واحده ذات مراتب؛ و در مشـهد عارف، در حقیقت واحده ذات مظاهر که آن را فائل و آفل می‌داند».

نیز رساله مزبور می‌نویسد: این‌قدر در رد قول به تشکیک وجود برای اهل استبصار کافی است، و کسی که خداوند چشم بصیرت او را منـور گرداند، و آنچه را که گفته شـد فهمید و در آن امعان نظر کرد، از رفع شبهه‌های وهمیه و معارضات باطله عاجز نیست. رجوع شود به رساله "وحدت از دیدگاه عارف و حکیم"، فصل "نفی تشکیک وجود به اصطلاح اهل نظر"، و فصل "أیضا تزییف تشکیک وجود به اصطلاح اهل نظر"، و فصل "تمیز تشکیک عارف و حکیم".

ملاصـدرا صریحـا اعتراف می‌کند که اعتقاد بـه دارای مراتب بودن وجود، چیزی است که فلسفه آن را فقط در مقام بحث و تعلیم عنوان می‌کند و گرنه حقیقتِ آن چیزی نیسـت که با عقیده وحدت وجـود و موجود صوفیـان و عارفان منافی باشـد، او می‌گوید: ومما یجـب أن یعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتکثرة، ومواضعتنا فی مراتب البحث والتعلیم علی تعددها وتکثرها، لا ینافی ما نحن بصدده من ذی قبل إن شاء الله من وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقیقة، کما هو مذهب الأولیاء والعرفاء من عظماء الکشف والیقین.[57]

دیگری نیز معترف است که:

نه آن که وحدت شـخصی محی الدین وحدت خام باشـد و با تعقل و فلسـفی ناسـازگار، بلکـه عقل ناب بعد از عبور از سـر پل تشـکیک و ارجاع آن به مظاهر و تنزیه حقیقت هسـتی از هر گونه تعدد ولو تعدد مراتب، به آن نایل می‌گردد.[58]

تعلیقـه نهایـة الحکمة هـم اعتقاد صوفیه را با اینکه آن را که صریحا مردود، و خلاف ضرورت، و سفسـطه، و خلاف عقل می‌شمارد، قابل ارجـاع به عقیده ملا صـدرا و مکتـب او می‌داند![59]

و بالاتـر از آن اعتـراف خـود ملا صـدرا اسـت کـه تصریح می‌کند:

الوجود والموجود منحصـرا فی حقیقة واحـدة شـخصیة... لیس فـی دار الوجود غیره دیار.[60]

اعتقـاد به "خلقـت" و "آفرینش الهـی" و اینکـه خداونـد تعالی اشـیا را بـدون مایـه و سـابقه وجـودی آن‌هـا آفریـده اسـت، هرگز با مبانی فلسفی و عرفانی ـ کـه همه چیز را پدیـد آمده از ذات خداونـد، و یـا صورت‌های گوناگـون هسـتی او می‌پندارد ـ سازگار نیسـت؛ و اهل فلسفه و عرفـان و تصوف تـا هنگامی که به حـدوث حقیقـی و مخلوقیت واقعی اشـیا اقرار نکننـد، دائما دچار تناقضات خواهند ماند.

وجود و موجود منحصر اسـت در حقیقت واحد شخصی... و در صحنه وجود غیر از او احدی نیست.

و دیگری تصریح می‌کند:

ذهـب العرفاء الی الاعتقاد بوحدة الوجود الشـخصیة... والجدیر ذکـره أن صدر المتألهین کان یقول فی بدایة الامر بالوحدة النوعیة للوجود ذات المراتب التشـکیکیة ثم فی نهایـة المطاف و بعد تبلور أفـکاره فی مسـائل و مباحـث الوجود ذهـب الی القـول بالوحدة الشـخصیة للوجود وهی عین رأی العرفاء الإلهیین وصرح الشیرازی بهذا الرأی فی العدید من کتبه.[61]

عرفا به وحدت شـخصی وجود معتقدند... و شایسـته ذکر است

که بگوییم ملاصدرا در اول کار خود به وحدت نوعی وجود دارای مراتب تشکیکی آن معتقد بود، ولی در پایان کار و بعد از درخشش افکارش در مسائل و مباحث وجود، به وحدت شخصی وجود معتقد شد! و این همان نظر و عقیده عرفا است، و این شیرازی در کتابهای متعدد خود به این عقیده تصریح کرده است.

تفسیر سوم: تفسیر سوم عقیده "وحدت وجود"این است که گفته شود:

وجود، هم واحد است و هم کثیر و فراوان! زیرا "وحدت" آن‌قدر وسعت دارد که شامل همه کثرت‌های واقعی می‌باشد و تمامی ماسوای خود را در احاطه خود دارد.

بطلان این تفسیر نیز نیازی به توضیح ندارد چه اینکه روشن است مراد از وحدت در این تفسیر به یکی از این معانی خواهد بود:

الف) «وحدت حقیقی» یعنی اینکه: ذات خداوند چیزی است بر خلاف تمامی چیزهای دیگر، که همه آن‌ها دارای اجزا (که کثرت واقعی است) بوده، و در عین حال در تغیر و تبدل به صورت‌های مختلف می‌باشند.

ب) «وحدت اعتباری» یعنی اینکه: تمامی اشیا روی هم، به گونه‌ای غیرمحدود و نامتناهی مجموعه واحدی را تشکیل می‌دهند.

ج) «وحدت اطلاقی» یعنی اینکه: اگر ما خصوصیات اشیای مختلف را در نظر نگیریم، و وجود را به نحو مطلق و بدون هر گونه قید و خصوصیتی در نظر داشته باشیم، این معنای مطلق یکی بیشتر نبوده و تعدد آن محال است.

> **تذکر این نکته ضرورت دارد که از جهت اصول و مبانی، هیچ تفاوتی بین نحله‌های مختلف فلسفی و عرفانی وجود ندارد، مکتب "مشاء" و "اشراق" و "حکمت متعالیه" و "عرفان هندی" و "بودایی" و "یونانی" و "ابن‌عربی" و... همه یک چیز می‌گویند، جز اینکه برخی از آنان تا نیمه راه آمده، به نتایج صریح مبانی و اصول خویش ملتزم نشده‌اند، ولی برخی دیگر ـ مانند "ملاصدرا" و "ابن‌عربی" ـ کاملا جسورانه و بی‌باک، تا آخرِ راه را رفته، وجود عالم را وهم و خیال انگاشته، و همه چیز را عین ذات خداوند دانسته‌اند!**

در صورت اول، وجودِ تناقضِ واقع در تفسیر مزبور بر اساس بدیهی‌ترین اصول ریاضی و منطقی واضح است، چه اینکه محال است «وحدت حقیقی» و «کثرتِ حقیقی» در یک مورد جمع شوند، بلکه در هر موردی ناچار باید یکی از آن دو را اعتباری دانست.

(با اینکه وجود کثرت در طبیعت و واقعیت، امری قطعی و غیر قابل انکار است و در رساله لقاء اللّه نیز صریحا به این حقیقت اعتراف شده است، اما اهل عرفان در این مورد هم بر خلاف حکم بدیهی عقل و برهان، کثرت اشیا و مخلوقات را که امری واقعی و محسوس می‌باشد امری اعتباری دانسته‌اند، و وحدتِ اشیا را که بدون تردید امری اعتباری است و از فرضِ وحدت برای مجموعه اشیایی که واقعا متکثرند صورت می‌یابد، امری واقعی و حقیقی می‌شمارند!)

صورت دوم هیچ ربطی به اعتقاد اهل دین و برهان ندارد، و با عقیده هر انسان دهری و ملحدی موافق است.

صورت سوم[۶۲] صرفا امری عقلی بوده، دارای وجود واقعی و عینی نیست، در حالی که خداوند متعال موجودی واقعی، و دارای وحدت حقیقی است، نه یک موجود ذهنی یا اعتبار عقلی که اصلا وجود عینی و واقعی نداشته باشد.

علاوه بر اینکه بین این تفسیر با تفسیر اول، هیچ تفاوت اساسی وجود ندارد، زیرا اگر اختلاف بین دریا و امواج آن امری اعتباری و پوچ باشد، تفاوت بین یک حقیقت و ظهورات آن نیز صرفا اعتباری و پوچ خواهد بود، و اگر اختلاف بین ظهورات یک شیء با اصل وجود آن، بتواند مناط کثرت واقعی باشد، باید پذیرفت امواج مختلف دریا هم ـ که در تفسیر اول گفته شد ـ موجب تعدد و تکثر واقعی آن خواهند بود.

بنابراین باید در مسئله "وحدت" یا تسلیم عقیده اهل برهان و ادیان شد، و یا اینکه باید پذیرفت خدای واقعی وحدت وجودیان، غیر از مجموعه جهانِ متغیر و متبدل هیچ چیز دیگری نیست.

در رساله "لقاء اللّه" نیز صریحا اعتراف شده است که کسی که وجود مطلق را متحد با سایر اشیا یا عین وجود آن‌ها بداند، چه به تکثر ممکنات قائل باشد و چه نباشد، در هر دو صورت چون به وجود خالق و فاعلی خارج از آن‌ها اعتقاد ندارد، عقیده‌اش باطل و دارای تناقض است.[۶۳]

گویا یادشان رفته است که ملاصدرا می‌گوید:

هر چه ادراک می‌کنیم همان وجود حق در اعیان و اشخاص ممکنات است.[۶۴]

و می‌گوید:

در صفحه وجود، جز او هیچ کس نیست، و هر چه در عالم وجود، غیر از واجب معبود جلوه می‌کند... در حقیقت عین ذات خداوند است.[۶۵]

ابن‌عربی می‌گوید:

خداشناس کسی است که حق را در هر چیز، بلکه عین همه چیزها ببیند.[۶۶]

و می‌گوید:

اینکه خداوند خودش را این‌گونه وصف کرده است که بی‌نیاز از عالمیان است، فقط برای کسانی است که خیال می‌کنند خداوند عین عالم نیست.

نیز:

عالم صورت حق تعالی است، و حق تعالی خودِ عالم و روح عالم است.

و ملا هادی سبزواری می‌گوید:

همانا اکثر مثال‌هایی که خدائیان می‌زنند عکس و سایه و پژواک و دومین چیزی است که به چشم دوبین می‌آید، مانند گفته عارف:

هر چیز جز او که آید اندر نظرت
نقش دومین چشم احول باشد.[67]

هزار و یک نکته می‌نویسد:

آخوند ملاصدرا طاب ثراه در اول گرچه توحید خاص را تعقل نفرموده، ولی در بحث علت و معلول که در ضیق خناق افتاده اعتراف به مطلب قوم اعنی عارفین بالله فی الحقیقة نموده که علیت نیست فی الحقیقة مگر تنزل علت به مرتبه نازله و الان حصحص الحق را بر زبان آورده.[68]

آری، اعتقاد به "خلقت" و "آفرینش الهی" و اینکه خداوند تعالی اشیا را بدون مایه و سابقه وجودی آن‌ها آفریده است، هرگز با مبانی فلسفی و عرفانی ـ که همه چیز را پدید آمده از ذات خداوند، و یا صورت‌های گوناگون هستی او می‌پندارد ـ سازگار نیست؛ و اهل فلسفه و عرفان و تصوف تا هنگامی که به حدوث حقیقی و مخلوقیت واقعی اشیا اقرار نکنند، دائما دچار تناقضات خواهند ماند.

از اولین کسانی که عالم را جوهر واحد و آن را عین صانع دانسته است اکسیوفان یونانی (فیلسوف ششصد قبل از میلاد مسیح) بوده و شاگردش برمانیدس نیز از وی پیروی کرده است.
برمانیدس تلمیذ اکسیوفان (متولد ۶۳۴ قبل از میلاد) می‌گوید:
عاقل جز به وجود واحدی که همو کل وجود و وجود کل است اعتقاد ندارد.

تفسیر چهارم:

تفسیر چهارمی که در کتاب "لقاء الله" برای وحدت وجود ارائه شده است این است که گفته شود:

خداوند، ممکنات مختلف و متعدد را ایجاد کرده است و آن‌ها ـ مانند کلامی که دلالت بر وجود متکلم می‌کند ـ با وجود خود، علم و حیات و قدرت و اراده خداوند را ظاهر می‌سازند، و مانند عکس‌های متعددی که دلالت بر وجود یک شخص می‌کنند و خود آن شخص در آن عکس‌ها موجود نیست، ذات خداوند هم در وجود مخلوقات نمی‌باشد، ولی کسی که غرق در دیدن عکس‌ها می‌شود از فرط عشق به صاحب عکس‌ها، التفاتی به عکس‌ها ندارد و تنها به صاحب عکس‌ها توجه دارد.

این تفسیر با مبانی عقیدتی اهل فلسفه و عرفان در تضاد کامل است، و اصلا معلوم نیست به چه ملاک و معیاری چنین تفسیری را که به صراحت مناقض با عقیده «وحدت وجود»، ـ و «یکی بودن ذات خالق با مخلوقات» است «وحدت وجود» نامیده، و آن را از تفاسیر عقیده «وحدت وجود خالق و مخلوق» شمرده‌اند؟!

ذکر کردن این تفسیر در ضمن تفاسیر وحدت وجود، به این نتیجه می‌انجامد که برخی خیال کنند ممکن است «وحدت وجود» معنای صحیح و قابل قبولی هم داشته باشد، لذا به آن روی آورده و خدای ناخواسته برای ابد از سعادت ایمان و اعتقاد به توحید و وجود آفریدگار جهان و جهانیان محروم بمانند.

(از کنار تفسیر چهارم با مسامحه فراوان گذشته‌ایم و البته چنانکه تذکر دادیم اگر این عقیده درست باشد، درستی آن به خودی خود دلیلی روشن بر بطلان نظریه وحدت وجود خواهد بود، و عنوان کردن آن در ضمن تفسیرات عقیده وحدت وجود ناشی از بی‌توجهی به مبانی فلسفی و عرفانی درباره وحدت وجود است. به هر حال با صرف نظر از نقد و بیان اشکالات این تفسیر، باید دانست که تحصیل این دیدگاه در مسأله توحید، گرچه ظاهری فریبنده و دل‌ربا دارد، اما تفسیر آن در نگاه وحدت وجودیان با تفسیر آن از نگاه الهیین تباین کلی داشته، و اساس ضلالت‌های سلوکی عارفان، و رسیدن ایشان به خود خدا انگاری و از بین رفتن حالت توبه و استغفار که برترین عبادت است از همین نقطه شروع می‌شود. سالک سیر عرفانی گرچه به ظاهر مدعی رفع انانیت از وجود خویش است، اما واقع امر این است که او از وجود خویش تنها رفع انانیت مخلوقی می‌کند، و در مقابل، انانیت الهی و ربوبی را برای خود ثابت و مسلم می‌داند؛ و به جای اینکه بدی‌ها را از خویشتن دانسته، و خوبی‌ها را از فضل و رحمت پروردگار خود بداند، به طور مطلق از وجود و فعل خویش چشم پوشیده، و هر وجود و فعلی را از آن خداوند متعال می‌داند. بیان مفصل این مطلب و نقد و بررسی اشتباهات آشکار سیر و سلوک عرفانی، و بیان تقابل و تضاد آن با مبانی مکتب عقل و وحی در "هدف" و "ابزار" و "نتیجه"، نیازمند کتابی مستقل است.)

از عقاید عرفای هند است که: ذات مقدس حق به هر صورتی در می‌آید... و بر او لازم است که از اطلاق در آمده در هر نوعی از مخلوقات ظهور کند... و از هر ذرّة تا خورشید همه ذات حقند.

رساله "لقاء الله" از میان چهار تفسیر فوق، تفسیر دوم و سوم و چهارم را صحیح دانسته، ـ و تفسیر اول را باطل می‌داند. ولی چنانکه توضیح دادیم معلوم شد تفسیر اول اصل عقیده وحدت وجودیان می‌باشد که در موارد فراوان آن را با عین همان عباراتی که به بطلان آن معترفند بیان داشته‌اند. تفسیر دوم و سوم نیز به تفسیر اول برمی‌گردد و هیچ اختلاف واقعی و حقیقی‌ای بین آن‌ها وجود ندارد. و تفسیر چهارم اصلا ربطی به عقیده وحدت وجود ندارد، چه اینکه عقیده وحدت وجود می‌گوید: خالق و مخلوق و عکس و پرده و نقاش و نقاشی و عاشق و معشوق و ظاهر و مظهر

و دلیل و مدلول و بیننده و دیده و دیده شده و آیینه و... همه یک چیزند و غیر از خدا اصلا چیزی وجود ندارد که بخواهد از وجود خودش غافل شود یا نشود:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت
لاجرم عین جمله اشیا شد!

همه از وهم توست این صورت غیر
که نقطه دایره است در سرعت سیر

بنابر این، تفسیر چهارم در حقیقت نقض عقیده وحدت وجود است نه تفسیر آن.

تذکر این نکته ضرورت دارد که از جهت اصول و مبانی، هیچ تفاوتی بین نحله‌های مختلف فلسفی و عرفانی وجود ندارد، مکتب "مشاء" و "اشراق" و "حکمت متعالیه" و "عرفان هندی" و "بودایی" و "یونانی" و "ابن‌عربی" و... همه یک چیز می‌گویند، جز اینکه برخی از آنان تا نیمه راه آمده، به نتایج صریح مبانی و اصول خویش ملتزم نشده‌اند، ولی برخی دیگر ـ مانند "ملاصدرا" و "ابن‌عربی" ـ کاملا جسورانه و بی‌باک، تا آخر راه را رفته، وجود عالم را وهم و خیال انگاشته، و همه چیز را عینِ ذات خداوند دانسته‌اند! بدیهی است هر کس زیر بار اعتقاد به معنای واقعی "خلقت و آفرینش الهی" نرود، و نپذیرد که خداوند متعال اشیا را بدون سابقه وجودی آن‌ها (لا من شیء)، آفریده است، (که البته تمامی اهل فلسفه و عرفان این چنینند)، برای فرار از التزام به "وحدت شخصی وجود" هیچ راهی نداشته، باید "ذات خدا و خلق" را عینا یک چیز دانسته، و تعدد و تغایر آن‌ها را صرفا امری اعتباری و غیر واقعی ـ مانند تفاوت بین "کل و اجزای آن" یا "دریا و امواج آن" ـ بشمارد. شگفت اینکه چه بسیار متفکرین ناپخته‌ای که عمر گران‌بهای خود و دیگران را در جست و جوی تفاوت‌های مشرب‌های مختلف فلسفی و عرفانی (مانند تفاوت بین قائلین به "صدور" یا "تشکیک" یا "حصص" و "وحدت وجود" یا "وحدت وجود و موجود")، مشغول می‌دارند!

هیچ تفاوتی بین عرفان‌های نو ظهور و باستانی و شرقی و غربی و یونانی و هندی و مصری و اروپایی و مسیحی و یهودی و سرخ‌پوستی و اسلامی و سنی و شیعی جز در مقام ادعای واهی و ظاهری وجود ندارد، چرا که نو معنویت گراها نیز می‌گویند: خداوند، از شدت حضور ، پنهان است... او در بیرون ماست، او در درون ماست، او از بس که هست و همه جا و همه چیز را از خود سرشار کرده است، دیده نمی‌شود!

ریشه‌های عقیده وحدت وجود

از اولین کسانی که عالم را جوهر واحد و آن را عین صانع دانسته است اکسیوفان یونانی (فیلسوف شش‌صد قبل از میلاد مسیح) بوده و شاگردش برمانیدس نیز از وی پیروی کرده است.

برمانیدس تلمیذ اکسیوفان (متولد ۶۳۴ قبل از میلاد) می‌گوید: عاقل جز به وجود واحدی که همو کل وجود و وجود کل است اعتقاد ندارد.[۶۹]

مؤسس عرفان در مسیحیت، فلوطین (متولد ۲۰۴ میلادی) می‌گوید: خدا مجموعه اشیاست و هیچیک از آن‌ها به تنهایی نیست. موجودات جوشش و ترشح ذات اویند.[۷۰] باید برای رسیدن به این مطلب از عقل و حس گذشته و به کشف و شهود متوسل شد.[۷۱]

و از عقاید عرفای هند است که: ذات مقدس حق به هر صورتی در می‌آید...[۷۲] و بر او لازم است که از اطلاق در آمده در هر نوعی از مخلوقات ظهور کند... و از هر ذرّه تا خورشید همه ذات حقند.[۷۳]

«اوشو» می‌گوید: خدا جدا از شما نیست. خدا نهایت هستی شماست... مثل یک رقاص که از رقصش جدا نیست. و می‌گوید: خداوند در همه جا هست پس چگونه می‌توانند در آن بت‌ها نباشد. پس او در یک بت سنگی نیز هست. اگر او در یک قطعه سنگ معمولی وجود دارد، چرا در یک سنگ کنده کاری شده نباشد؟

آسمان‌ها و زمین‌ها و موجودات عالم و تعیّن های آن از هر رنگ و هر گونه شکل، سراسر ظهور هستی مطلق و جلوه "برهم" است... و وحدت و یگانگی اوست که به رنگ کثرت و دویی و دوگانگی ظاهر می‌شود. این منی و تویی، و این "از من" و آن "از او" هم از "برهم" است، و گوینده این عبارت که "این منم" نیز ذات "برهم" و نور غیب است ، و غیر ذات او را در تمام مراتب وجود و ظهور بود و نمود نیست.[۷۴]

و از عقاید ایران قدیم و زرتشت است که:

عالم وجود خارجی نداشته، همه چیز حق است[۷۵] و جز وجود خدا همه وهم است و خیال.[۷۶]

عرفان‌های نو ظهور و نو معنویت گرایان

هیچ تفاوتی بین عرفان‌های نو ظهور و باستانی و شرقی و غربی و یونانی و هندی و مصری و اروپایی و مسیحی و یهودی و سرخ‌پوستی و اسلامی و سنی و شیعی جز در مقام ادعای واهی و ظاهری وجود ندارد، چرا که نو معنویت گراها نیز می‌گویند:

خداوند، از شدت حضور ، پنهان است... او در بیرون ماست، او در درون ماست، او از بس که هست و همه جا و همه چیز را از خود سرشار کرده است، دیده نمی‌شود! ماهی شیدا، در دریا، به دنبال

www.ebnearabi.com

آب می‌گردد. ماهی از آب است و در آب می‌رود و در آب می‌خوابد. بدیهی اســت که ماهی، بدین گونه، در طلب بی پایان آب بماند! ... منزل ما، ســفر بی پایان دیدار سیمرغ است... خدا با ماست. خدا در ماست! [۷۷]

«اوشو» می‌گوید:

خدا جدا از شــما نیست. خدا نهایت هستی شماست... مثل یک رقاص که از رقصش جدا نیست.[۷۸]

و می‌گویـد: خداوند در همه جا هسـت پس چگونه می‌تواند در آن بت‌ها نباشد. پس او در یک بت سنگی نیز هست. اگر او در یک قطعه سنگ معمولی وجود دارد، چرا در یک سنگ کنده کاری شده نباشد؟[۷۹]

دیگری از رهبران عرفان‌های نو ظهور می‌گوید:

جهان هستی همانند عکسی از روی اوست که در آیینه هستی انعکاس یافته اســت و آنچه را که مشــاهده می‌کنیم ، تجلی الهی محسـوب شـده، هر کجا را که نگاه کنیم، پرتو روی اوست. زمانی که من جلوی آیینه ایستاده‌ام، در مقابل تصویر در آیینه، من حقیقت دارم و آنچـه کـه در آیینه وجود دارد، مجاز اسـت. اما من و آینه و تمام جهان هســتی در مقابل شــعور کیهانی مجاز و شعور کیهانی "حقیقت"اســت و زمانی که شعور کیهانی را با سطح بالاتر یعنی با خداوند مقایســه کنیم، شعور کیهانی مجاز و حقیقت محض است... فقـط یک حقیقت مطلق وجود دارد و غیـر از آن همه چیز مجازی است...

عرفا نیز به مجاز بودن عالم هستی وقوف کامل داشته اند: عطار:

جز خیالی چشم تو ، هرگز نبیند از جهان
از خیال جمله بگذر ، تا جهان آید پدید

... مولانـا صحبت از آن دارد که عوامـل مجازی خود را به ما تحمیل نموده و به شکل «هست » ظاهر شده و جای هست حقیقی را گرفته و او هم این تاکید را دارد که اگر این هست مجازی را کنار بگذاریم به دنبال آن هست حقیقی پیدا می‌گردد:

غیر خدا، در دو جهان هیچ نیست
هیچ نگو غـــیر، که آن هیچ نیست
این کمـــر هستی موهوم را
چون بگشایی، به میان هیچ نیست

ســایر عرفای ایران نیز همگی این نظر را داشته اند؛ برای مثال شـاه نعمت الله ولـی، تعریفی از عالـم ارایـه داده و آن را در واقع نقـش و خیالی خوانـده و تاکید دارد که معنی اصلـی این قضیه را محققـان می‌دانند زیـرا افراد معمولی این گفتههـا را صرفاً به این معنی دانسـته‌اند که دنیا ارزشی ندارد و زود گذر است و نباید به آن دل بست.

نقش و خیالی است که عالم خوانند
معنی سخن، محققان می‌دانند

شیخ محمود شبستری نیز به روشنی به «وهم» بودن آنچه که با آن سر و کار داریم، اشاره دارد:

تو در خوابی و این دیدن، خیال است
هر آنچه دیده‌ای از آن، مثال است
بـــه روز حشر، چون گردی تو بیدار
ببینی کین همه، وهم است و پندار

عرفـای ما همگی بـه صراحت عنـوان می‌کنند کـه آنچه را می‌بینیم ، خواب و خیال است و ما در واقع مانند کسی هستیم که در خواب به سر می‌برد...

مهم تریـن اصل عرفانـی در هنـد که اوپانیشادها منادی آن اسـت، اصالت وحدت یا مونیسـم است. کل اشـیاء، چه مادی و چه غیر مـادی ، در دریای حقیقـت و وحـدت مستغرقند. عالَم وحدت فوق عالَم محسوسات اسـت و در منتهـای عالَـم ماده قـرار دارد و ذاتـا قائم بـه نفس اسـت و از آن معمولا بـه «برهمـن» تعبیر می‌شـود. غیـر از آن هر چه هســت وهم و خیالی بیش نیست که به آن «مایا» گفته می‌شود.[۸۰]

مهم ترین اصل عرفانی در هند که اوپانیشادها منادی آن است، اصالت وحدت یا مونیسم است. کل اشـیاء، چه مـادی و چه غیر مـادی ، در دریـای حقیقـت و وحدت مسـتغرقند. عالَم وحدت فوق عالَم محسوسـات اسـت و در منتهای عالَم مـاده قرار دارد و ذاتـا قائم به نفس اسـت و از آن معمـولا به «برهمـن» تعبیر می‌شود. غیر از آن هر چه هست وهم و خیالی بیش نیست که به آن «مایا» گفته می‌شود.

برخی افراد از حقیقت مبانی عرفانی و فلسفی اطلاعی ندارند و باورشان هم نمی‌شود که عرفا و فلاسفه چنین حرف‌های عجیب و غریبی زده باشند لذا با ناباوری تمام بر اساس ذهنیات خود به دفاع از آنان می‌پردازند و یا بر اساس حسن ظنی که به اولیای خود دارند با دل بســتگی تمام به مطالب ایشان، عرفان سنتی را پذیرفته ولی عرفان‌هـای نو ظهور را رد می‌کنند. در حالی که اگر بدون تعصب و بـا پرهیز از جانب داری‌های نابجا و گمراه کننده تأمل می‌کردند به روشنی می‌دیدند که هیچ تفاوتی بین آن دو وجود ندارد.

کشف و شهود عرفا و خود باختگی دیگران

از آنجـا که ادعاهای عارفان وحدت وجودی با مقتضای عقل و برهان موافق نمی‌باشد، پیوسته به مذمت عقل و استدلال پرداخته، و ادعاهای خویش را به کشف و شهود مستند می‌سازند.

ابن عربی در ابتدای کتاب "فصوص الحکم" می‌گوید:

رسـول خدا صلی اللّه علیه وسـلم را در اواخر محرم در خواب دیـدم... در دسـت آن حضرت صلی اللّه علیه وسـلم کتابی بود، به مـن گفت: "این کتـاب فصوص الحکم اسـت"، آن را بگیر و برای

مردمان ببر تا از آن بهره‌ور شوند. گفتم: خدای و رسول و صاحبان امر خویش را چنانکه به ما فرمان داده‌اند شنوا و مطیعم. پس از آن آسایش یافتم و نیتم را خالص کردم و همانطور که رسول خدا صلی اللّه علیه و سلم برایم بیان داشت، بر ابراز این کتاب بدون کم و زیاد[!] همت گماشتم. اینک جز آنچه را که به من القا می‌کند القا نمی‌کنم، و در این نوشته جز آنچه را که بر من نازل می‌شود نازل نمی‌دارم [!]، من پیغمبر نیستم ولی وارث و کشت‌کننده برای آخرت خویش می‌باشم. پس از خدا بشنوید، و به سوی او باز گردید، و چون آنچه را گفتم شنیدید پس آن را حفظ کنید، سپس کلام مجمل را مفصلا بفهمید و بعد از آن بر دیگران منت بگذارید و ایشان را از آن محروم نکنید. این رحمتی است که شما را دریافته است پس به آن تن دردهید.

کیست که بپرسد: اگر او واقعا خود را مأمور عالم غیب می‌داند و معتقد است تنها چیزهایی را که از طرف خداوند بر وی نازل شده، برای دیگران آورده است، و دیگران باید آن‌ها را با منت بپذیرند، دیگر این مطلب با ادعای پیامبری چه تفاوتی دارد؟! و آیا تنها برای ساکت کردن معترضان نیست که می‌گوید: من پیغمبر نیستم؟! عجیب‌تر اینکه آن دیگران هم، حرفهایی را که حتی از پیامبران نمی‌توان پذیرفت از او می‌پذیرند! جالب‌تر اینکه ایشان دارای عقایدی مخالف با یکدیگر نیز بوده، و ادعاهای ضد و نقیض، و مخالف با ضروریات عقل و دین نیز ارائه می‌دهند.

برخی افراد از حقیقت مبانی عرفانی و فلسفی اطلاعی ندارند و باورشان هم نمی‌شود که عرفا و فلاسفه چنین حرف‌های عجیب و غریبی زده باشند لذا با ناباوری تمام بر اساس ذهنیات خود به دفاع از آنان می‌پردازند و یا بر اساس حسن ظنی که به اولیای خود دارند با دل بستگی تمام به مطالب ایشان، عرفان سنتی را پذیرفته ولی عرفان‌های نو ظهور را رد می‌کنند. در حالی که اگر بدون تعصب و با پرهیز از جانب داری‌های نابجا و گمراه کننده تأمل می‌کردند به روشنی می‌دیدند که هیچ تفاوتی بین آن دو وجود ندارد.

فلسفه‌خوانان نیز غالبا فریفته این مطلب شده‌اند که می‌بینند اهل فلسفه و عرفان مدعی‌اند مطالب خود را بر اساس اشراق حقایق و شهود واقعیات به دست آورده‌اند. ایشان از این نکته غافلند که اولیای فلسفه و عرفان هر گاه در اقامه دلیل برای اثبات مدعای خویش عاجز و درمانده می‌شوند با همین ادعاهای بزرگ اذهان مخاطبان را آن چنان به تصرف درمی‌آورند که دیگر ایشان هرگز حتی سؤال نمی‌کنند: اگر این سخنان، الهاماتِ عرشی و تأییدات ربانی است، و اگر ـ مثلا ـ ادعاهای "ملاصدرا" در این مورد قابل پذیرفتن است، چرا خود او عین همین ادعاها را از "شیخ اشراق" و سایر مدعیان کشف و شهود و اشراق نمی‌پذیرد، و به نقد و ابطال اشراقات و الهامات ادعایی آنان می‌پردازد؟! مگر نه این است که "شیخ اشراق" هم از امثال خود عقب نیفتاده، و در مقدمه "حکمة الاشراق" مدعی است:

حقایق و مطالب آن، نخست از راه فکر و اندیشه به دست نیامده است و بلکه حصول آن‌ها به امری دیگر بود. نهایت پس از یافت آن‌ها جویای برهان شدم، بدان‌سان که هر گاه مثلا از آن براهین حاصله قطع نظر نمایم، هیچ مشککی نتواند مرا در مسائل آن به شک اندازد.[۸۱]

چنانکه «ملاصدرا» هم در مقدمه «اسفار» مدعی است:

رموزی برای من منکشف شد که در اثر برهان چنین انکشافی را نداشت، بلکه تمامی اسرار الهی و حقایق ربانی و ودایع لاهوتی را که از پیش با برهان دانسته بودم، با زوائدی بر آن به شهود و عیان مشاهده کردم!

کاملا روشن است که این ادعاها هیچ اساسی ندارد لذا چنانکه گفتیم خود این مدعیان، چنین سخنانی را از یکدیگر نمی‌پذیرند، و افکار و ادعاها و نوشته‌های همدیگر را نقد و ابطال می‌کنند. ولی برخی دیگر این ادعاها را باور کرده، بدون اینکه ذره‌ای قابلیت دفاع عقلانی در اندیشه‌های فیلسوفان و عارفان بیابند، سخنانی را که ایشان به نفع خودشان گفته‌اند پذیرفته، و نخبگان عرصه علم و تحقیق و برهان و استدلال و عقلانیت، عالمان فهیم و بیدار بزرگ را به نفهمی و جهالت نسبت می‌دهند!

اهل عرفان با تغییر دادن اسامی و دگرگون کردن تعبیرات، برای اولیای خود نبوتی به نام «نبوت مقامی» و «نبوت عامه» ساخته‌اند و در این باره می‌گویند:

"نبوت مقامی" را در اصطلاح خاصه اعنی اهل ولایت، "نبوت عامه" می‌گویند، و گاهی به "نبوت تعریف" در مقابل "نبوت تشریع" نیز تعبیر می‌کنند... در "نبوت عامه" انباء و اخبار معارف الهیه است، یعنی ولی در مقام فنای فی اللّه بر حقائق و معارف الهیه اطلاع می‌یابد، و چون از آن گلشن راز باز آمد، از آن حقائق انباء یعنی اخبار می‌کند و اطلاع می‌دهد. چون این معنی برای اولیاء است و اختصاص به نبی و رسول تشریعی ندارد، در لسان اهل ولایت به "نبوت عامه" و دیگر اسمای یاد شده تعبیر می‌گردد.[۸۲]

مولوی هم می‌گوید:

آنان که طلب‌کار خدایید خدایید
بیرون ز شما نیست شمایید شمایید
اسمید و حروفید و کلامید و کتابید
جبریل امینید رسولان سمایید

و:

پس به هر دوری ولیی قائم است
تا قیامت آزمایش دائم است

پس امام حی قائم آن ولـــی است
خواه از نسل عمر خواه از علی است

ملاصـدرا به پیروی از اوهام ابن عربـی، مقام اولیای عرفان را از پیامبران و اهل بیت علیهم السـلام هـم بالاتر معرفی می‌نماید، چرا که در نظر این گروه اولیای ایشـان بدون واسطه از خداوند اخذ کرده‌اند ولی انبیا و اوصیا با واسطه! کما اینکه می‌نویسد:

اشراق نهم در این که در مورد نبوت و رسالت... مسمای نبی و رسول از میان رفته و نزول ملک حامل وحی بر سبیل تمثیل منقطع شـده است... اما اولیا پس برای ایشان در این نبوت مشرب عظیمی اسـت... بعضی از اولیا آن را به ارث از نبی (ص) می‌گیرند و ایشان کسانی هستند که او را دیده‌اند مانند اهل بیت او ع... اما اولیا آن را از خدا می‌گیرند... پس ایشـان به مثل این سند عالی محفوظی که اصلا بطلان در آن از هیچ جهت راه ندارد و از جانب خدا آمده است اتباع انبیا می‌باشـند. ابو یزید هم گفته اسـت: که شـما علم خود را مرده از مرده گرفته‌اید اما من از زنده‌ای که هرگز نمی‌میرد گرفته‌ام. علم اولیا نیز دقیقا چنین اسـت... آن را از خدا گرفته‌اند که آن را از باب رحمت و عنایت پیشین خود در سینه آن‌ها انداخته است. [۸۳]

گفتنی اسـت که غالب ادعاهای ایشان با ضرورت عقل و وحی نیز مخالف اسـت مثلا "ابن‌عربی" بر این پندار اسـت که: شخص او دارای مقام "ختم ولایت" بوده، از تمامی انبیا و اولیا بالاتر می‌باشـد! [۸۴] و آنچه را که خاتم انبیا صلی الله علیه وآله وسلم و سایر پیامبران به واسـطه ملـک از خداوند دریافت داشـته‌اند، او بدون واسـطه از خداوند استفاده نموده است! [۸۵]

ابوبکر، عمر و عثمان و عمر ابن عبد العزیز و متوکل دارای مقام خلافت ظاهری و باطنی بوده‌اند! [۸۶]

در شهود وی مقام ابوبکر و عمر و عثمان از امیر المؤمنین علیه السلام برتر بوده است! [۸۷]

پیامبر صلی الله علیه وآله وسـلم احدی را به عنوان خلیفه خود تعیین نفرموده است. [۸۸]

حضرت ابوطالب علیه السلام کافر از دنیا رفته است. [۸۹]

شـیعیان اهل‌بیـت علیهم السـلام گمـراه و گمـراه کننده و گول‌خورده شـیطان بوده، و دشـمنی ایشان با دشـمنان اهل بیت علیهم السلام از خدعه‌های شیطان در مورد ایشان می‌باشد. [۹۰]

در کشف و شهود، حقیقت شیعیان مانند خوک دیده می‌شود! [۹۱]

حق را دو بار در خواب دیدم که به من می‌گفت: بندگان مرا به سوی خیر راه بنمای! [۹۲]

بزرگ صوفیان و عارفان، غزالی هم مدعی اسـت که خدا را در خواب دیده اسـت و برای اینکه یقین کند آیا واقعا خدا را دیده است یا شـیطان را، از خود او پرسـیده است که: آیا تو شیطان هستی که با من سـخن می‌گویی؟ ولی آن کس گفته است: نه، من خدایم؛ و او از همین جا فهمیده است که واقعا خدا را در خواب دیده است نه شیطان را! [۹۳]

به راستی آیا این همه تناقضات روشن و مغالطات آشکار که در سخنان معتقدین به وحدت خالق و مخلوق و مدعیان کشف و شهود موجود اسـت، و این همه نقد و اشـکال‌هایی که ایشان بر یکدیگر دارند، گویای این اسـت که ـ پناه بر خدا ـ خداوند و مأموران عالم غیب بر خطا و اشـتباه و دارای عقاید متناقض و گوناگون می‌باشند، یا اینکه نشـان‌گر این است که الهام‌گران به ایشان کسانی دیگرند، و این اسـیران گرداب تفکر در امر شـناخت ذاتِ غیر قابل شناخت خداوند، دسـتخوش امواج خیالات خویـش و الهامات آن موجوداتِ ناشناخته می‌باشند. قرآن کریم می‌فرماید:

وَإِنَّ الشَّياطِينَ لَيُوحُونَ إِلى أَوْلِيائِهِمْ. [۹۴]

امام صادق علیه السلام در باره فردی که مدعی ارتباط با عالم غیب[۹۵] بوده است فرمودند:

رسـول خدا صلی الله علیـه وآله وسـلم فرمودند: همانا شیطان در بین زمین و آسمان تخت سلطنتی برنهاده و بـه عـدد ملائکـه یارانی برگزیده اسـت، پس چون کسـی را به سـوی خویش دعوت کنـد و آن کـس او را پاسـخ گفته و مردمان پیـرو او گردنـد، بر او تجلی می‌کنـد و او را به سوی عرش خویش بالا می‌برد. [۹۶]

و امیـر المؤمنین علیـه السـلام می‌فرمایند:

هر کس آموختن از معصومانـی را کـه خداونـد بـه طاعـت ایشـان فرمـان داده اسـت واگذارد، خداوند شیطانی را بر او خواهد گماشـت که پیوسـته همراه او باشد. [۹۷]

ابـن عربـی در ابتـدای کتـاب "فصوص الحکم" می‌گوید: رسول خدا صلی الله علیه وسلم را در اواخـر محـرم در خـواب دیـدم... در دسـت آن حضـرت صلی الله علیه وسـلم کتابی بود، به من گفت: "این کتاب فصوص الحکم است"، آن را بگیر و برای مردمـان ببـر تـا از آن بهـره‌ور شـوند. گفتم: خدای و رسـول و صاحبان امر خویش را چنانکه به ما فرمان داده‌اند شنوا و مطیعم. پس از آن آسـایش یافتم و نیتم را خالـص کـردم و همانطور که رسول خدا صلی الله علیه و سلم برایم بیان داشـت، بر ابراز این کتـاب بدون کـم و زیاد[!] همت گماشتم. اینک جز آنچه را که به من القا می‌کند القا نمی‌کنم، و در این نوشته جز آنچه را که بر من نازل می‌شود نازل نمی‌دارم [!]

امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

هیچ شـب و روزی نیست مگر اینکه تمامی جنیان و شیاطین، امامان گمراهی و ضلالت را دیدار کرده... برای ایشان سخنان ناروا و دروغ می‌آورنـد. لذا آن امـام ضلالت هر روز می‌گوید که چنین و چنان شهود کرده‌ام. [۹۸]

همانا ابلیس، شـیطانی به نام متکوّن (شـکل پذیر) را سلطنت

داده است که به هر صورتی بخواهد ـ چه کوچک و چه بزرگ ـ بر مردمان ظاهر می‌گردد.[99]

و امیر المؤمنین علیه السلام به "حسن بصری" که ادعای شهود نداهای غیبی[100] را داشت فرمودند:

آیا می‌دانی که آن ندا دهنده چه کسی بود؟ گفت: نه، امام علیه السلام فرمودند: او برادرت شیطان بود.[101]

اولیای فلسفه و عرفان هر گاه در اقامه دلیل برای اثبات مدعای خویش عاجز و درمانده می‌شوند با همین ادعاهای بزرگ اذهان مخاطبان را آن چنان به تصرف درمی‌آورند که دیگر ایشان هرگز حتی سؤال نمی‌کنند: اگر این سخنان، الهامات عرشی و تأییدات ربانی است، و اگر ـ مثلا ـ ادعاهای "ملاصدرا" در این مورد قابل پذیرفتن است، چرا خود او عین همین ادعاها را از "شیخ اشراق" و سایر مدعیان کشف و شهود و اشراق نمی‌پذیرد، و به نقد و ابطال اشراقات و الهامات ادعایی آنان می‌پردازد؟!

پیداست که هرگز خضوع و خشوع و عبادت و اشک و آه و گریه و... دلیل بر حقانیت کسی نیست و باید در این مورد عقاید اشخاص را مورد ملاحظه قرار داد که آیا موافق مذهب حق و عدل می‌باشد یا نه.

امام کاظم علیه السلام می‌فرمایند: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم فرمودند: هر کس عملش بر اساس بدعت باشد شیطان مانع عبادت او نشده، او را به خشوع و گریه وا می‌دارد.[102]

و امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

هرگز گول کسانی را مخور که نمازهای طولانی به جای می‌آورند و صدقه داده خیال می‌کنند که توفیق الهی شامل حال آن‌هاست!... به خدا سوگند می‌خورم از رسول خدا شنیدم که می‌فرمودند: هر گاه شیطان گروهی را به کارهای زشت ـ مانند زنا و شراب و ربا و گناهان دیگر مانند آن‌ها ـ بکشاند عبادت شدید و خشوع و رکوع و خضوع را هم محبوب آن‌ها می‌سازد، سپس آن‌ها را به پذیرش ولایت غیر معصومین ـ که به سوی آتش می‌کشانند ـ و روز قیامت یاری نمی‌شوند ـ می‌کشاند.[103]

اوهام پیرامون نامتناهی

خداوند متعال نه بزرگ است و نه کوچک و نه متناهی است و نه نامتناهی، زیرا بزرگی و کوچکی و تناهی و عدم تناهی، جز در مورد شیء امتدادی و دارای اجزا معنایی ندارد، و جز در ماهیت عددیه قابل طرح نیست، و در عین حال در خصوص مقدار هم، عدم تناهی و بزرگی و کمال مطلق باطل و بی اساس می‌باشد. لذا خداوند متعال، که دارای اجزا و امتداد وجود نیست نه متناهی است و نه نامتناهی، و تناهی و عدم تناهی دو معنای نقیض هم نیستند که وقتی بگوییم خداوند نه متناهی است و نه نامتناهی، رفع نقیضین لازم بیاید، بلکه ملکه و عدم برای مقدار و عدد هستند، و ذات متعالی از مقدار و عدد را، نه تنها نسبتی با ملکات و صفات خاص مقادیر نیست، بلکه اتصاف او به صفات مبائن با ذات خود محال بدیهی می‌باشد، و از این که گاهی در زبان وحی تناهی و حد از خداوند تعالی سلب شده است، نباید گمان کرد که پس او «بی نهایت» می‌باشد. بلکه سلبِ معانی ملکات، از موضوع غیر قابل اتصاف، از حیث عدم قابلیت موضوع می‌باشد، و هرگز موجب اثبات طرف مقابل نمی‌شود، بنابر این به وضوح می‌توان گفت که خداوند متناهی نیست، اما از حیث اینکه او اصلا مقداری نیست و قابلیت تناهی و عدم تناهی را ندارد، نه اینکه پس او نامتناهی می‌باشد؛ مانند این که وقتی که می‌گوئیم: «سنگ نویسنده نیست» معنایش این نیست که پس بی سواد است، بلکه تنها از جهت این است که سنگ اصلا قابلیت سواد و نویسندگی را ندارد، پس نویسنده نیست، کما اینکه البته بی سواد هم نیست. پس بی نهایت مطلقا مصداق ندارد، نه در مقدار، ـ چنانکه بیان شد ـ و نه در ذاتِ متعالی از مقدار، بجهت عدم قابلیت موضوع و تعالی او از وصف به ملکات و صفاتِ خاصِ مقادیر ـ و به همین دلیل که موضوع بی نهایت، تنها در مقدارَ و اجزا و امتداد قابل فرض است ـ که البته در همین مورد هم مصداق آن ممتنع الوجود می‌باشد ـ دیگر نمی‌توان گفت که «خداوند نامتناهی است اما نه نامتناهی مقداری، بلکه نامتناهی به حسبِ خودش!» چه اینکه این سخن درست مانند این است که کسی بگوید: «خداوند جسم است و خنده و گریه هم دارد، اما نه به طور مقداری، بلکه به حسب خودش!» در حالی که جسم بودنِ چیزی نه در مقدار بلکه به حسب خودش، یعنی همان متجزی بودن شیء اما نه در اجزا و ابعاض، که تناقض این کلام روشن و آشکار است.

ملاصدرا به پیروی از اوهام ابن عربی، مقام اولیای عرفان را از پیامبران و اهل بیت علیهم السلام هم بالاتر معرفی می‌نماید، چرا که در نظر این گروه اولیای ایشان بدون واسطه از خداوند اخذ کرده‌اند ولی انبیا و اوصیا با واسطه!

بنابر این آنچه بر خلق (موجود دارای مقدار و اجزا) روا باشد، ویژه خود آن‌هاست. زمان و مکان، کوچکی و بزرگی، تناهی و عدم تناهی، دخول و خروج، تولّد و صدور، تجلی و ظهور، تعدد و تکثّر، وجدان (در مورد علم و قدرت و سایر صفات ذات خداوند در جای خود بیان شده است که او ذات علم و قدرت و... است، نه ذاتی که دارای صفات مذکور باشد.) و فقدان، جزء و کل، اطلاق و تقیید ، شدت و ضعف، وقوه و فعل)

اهل فلسفه بر این پندارند که «فعلیت» مساوی با وجود است، لذا گمان می‌کنند که نفی فعلیت درباره هر چیز مستلزم نفی وجودِ آن می‌باشد؛ این اندیشه باطل است زیرا «فعلیت»، معنایی اضافی و در مقابل «قوه» می‌باشد ، و دلالت بر نحوی از انحای وجود همان چیزی می‌کند که ذاتا دارای قوه و امکان خاص است. لذا خداوند متعال موضوعا از قابلیت اتّصاف و قوه و فعل خارج است. تمامی اشکالاتی که درباره «نامتناهی» بیان داشتیم، به موضوع «فعلیت تام» هم وارد است.)، از ملکات و ویژگی‌های اشیای دارای مقدار و اجزا و عدد می‌باشد و ثبوتا به غیر شیء مقداری و عددی و مخلوق نسبت داده نمی‌شود.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

توحید آن است که هر چه بر تو روا باشد، بر پروردگارت روا ندانی.[۱۰۴]

و می‌فرمایند:

هر چه در خلق موجود باشد در خالق آن پیدا نمی‌شود، و هر چه در مورد آن ممکن باشد درباره آفریدگارش ناممکن است ... چگونه بر او جاری شود آنچه خودِ او آن را جاری نموده است، یا به او باز گردد آنچه او آن را احداث فرموده است؟![۱۰۵]

تذکر چند نکته پیرامون نامتناهی

۱ . مجموعه‌ای را که دائما قابل زیادت است، و افراد آن هر چه زیاد شوند پیوسته محدود و متناهی خواهند بود ـ مانند عمر جاویدان اهل بهشت ـ «نامتناهی لایقفی» (غیر ایستا)، می‌نامند، (گر چه صحیح این است که آن را «متناهی لایقفی» بنامیم).

۲ . هنگامی که گفته می‌شود: "عدد نامتناهی است"، منظور از آن همان "نامتناهی لایقفی" است. و معنای آن این است که: هر عدد یا معدودی که در نظر گرفته شود دائما قابل زیادت و افزایش است، و هرگز واقعیتی نامتناهی و غیرقابل زیادت نخواهد بود.

۳ . چنانچه کسی نامتناهی را موجودی حقیقی بداند و در عین حال بگوید: "این موجود نامتناهی جزء ندارد و قابل فرض زیاده ونقصان نیست"، معنای نامتناهی را نفهمیده است و توجه ندارد که موضوع "تناهی و عدم‌تناهی" مقدار است، و قابلیت زیاده و نقصان خاصیت ذاتی مقدار و شیء دارای اجزا می‌باشد. این سخن درست مانند این است که کسی معنای جسم را نفهمیده، و نداند که موضوع تصور جسمیت، طول و عرض و عمق است، سپس مثلا در مورد خداوند بگوید: "خداوند جسمی است که نه طول دارد، و نه عرض، و نه ارتفاع، و نه زمان، و نه مکان، و نه...".

۴ . چنانچه کسی حقیقتی را پیش از کم شدن، و بعد از کم شدن مساوی بداند، معلوم می‌شود که به معنای حقیقی کم شدن و زیاد شدن و قابلیت زیاده و نقصان توجه ندارد.

اشتباه فلاسفه و عرفا در معنای وحدت خداوند متعال

فلسفه و عرفان را پندار بر این است که «واحد عددی» به معنای این است که شیء «محدود» باشد، و «واحد حقیقی و غیر عددی» به معنای این است که شیء «نامحدود و نامتناهی» باشد، لذا وحدت خداوند را از این جهت می‌داند که می‌گوید: نامتناهی بودنِ ذات خداوند جایی برای وجود غیر او باقی نگذاشته، و هستی بی‌کران او به جهت سعه وجودی و فراگیری مطلقش ذاتا قابل تعدد نیست.

با توجه به آنچه بیان داشتیم که:

الف: موضوع تصور «متناهی و نامتناهی» مقدار و عدد است.

ب: تعدد و تکثّر و تجزّی و قابلیت زیاده و نقصان، لازمه ذات حقیقت مقداری می‌باشد.

ج:«وجود نامتناهی» در حقیقتِ ذات خود دارای تکثّر و تجزّی و قابلیت انقسام بوده، و وحدت آن «وحدتِ اعتباری» خواهد بود. و خداوند متعال واحد حقیقی متعالی از داشتن جزء و بعض است نه واحد اعتباری دارای مراتب مختلف، یا حصص و شؤون گوناگون، یا اجزا و ابعاض خارجی بی‌نهایت؛

"ابن‌عربی" بر این پندار است که: شخص او دارای مقام "ختم ولایت" بوده، از تمامی انبیا و اولیا بالاتر می‌باشد! و آنچه را که خاتم انبیا صلی الله علیه وآله وسلم و سایر پیامبران به واسطه ملک از خداوند دریافت داشته‌اند، او بدون واسطه از خداوند استفاده نموده است!

معلوم می‌شود وحدت فلسفی مذکور، «وحدت موهوم» است نه وحدت حقیقی.

شایان توجه است که اعتقاد به وجود «نامتناهی غیرمقداری»، و موجود «نامتناهی بدون جزء»، به خودی خود متناقض است. زیرا چنانکه گفتیم اولا اتّصاف به «تناهی و عدم تناهی» از شؤون ذات دارای مقدار و اجزا و قابل زیاده و نقصان است؛ ثانیا نتایجی که اهل فلسفه و عرفان از نامتناهی‌بودن ذات خداوند می‌گیرند (مانند وحدت وجود، و خارج‌نبودن اشیا از ذات خداوند) به هیچ عنوان با این معنا (یعنی نامتناهی بدون جزء و مقدار) موافقت ندارد. بنابر این بدیهی است که نامتناهی یک معنا بیشتر نداشته و کسانی که برای نامتناهی معنای دیگری معتقدند یا می‌گویند خدا نامتناهی است اما به یک معنای دیگر، به معنای کلمات خود توجه کافی ندارند.

خلاصه اینکه فلسفه و عرفان، وحدت خداوند متعال را از جهت بی‌نهایت بودن وجود می‌پندارد و می‌گوید:

چون ذات خداوند متعال هستی نامتناهی و نامحدود است، پس فرض وجود برای هیچ چیز دیگر در جنب هستی نامتناهی او امکان ندارد؛ در حالی که از دیدگاه برهان و وحی، دلیل "وحدت خداوند

این است که تعدد و تکثّر فرع بر مقدار بوده، و همانند "جزء و کل" و "تناهی و عدم تناهی"، اتّصاف به آن از شؤون ذات مقداری و مخلوق است؛ و خداوند متعال خالق مقادیر، و مبائن با همه اوصاف و اعیان تمامی اشیا می‌باشد، و به ذات متعالی از داشتنِ مقدار واجزای خود، قابل تعدد و تکثّر و داشتنِ دوم و سوم و شریکَ نمی‌باشد.

حضرت رضا علیه السَّلام در توصیف «وحدانیت» خداوند متعال می‌فرمایند:

اوست خداوند غیر قابل شناخت خبیر شنوای بینای یکتای بی‌مانندی که چیزی از او پدید نیامده، و خود نیز از چیزی پیدا نشده است، و او را هیچ شبیه و همانند نیست. آفریننده اشیا و اجسام و صور، اگر چنان بود که می‌گویند خالق و آفریننده با مخلوق و آفریده شده تفاوتی نداشت، و حال اینکه او آفریننده و خالق و صورت دهنده است، و بین او و سایر اشیا تفاوت است چه اینکه هیچ چیز همانند او نیست و او نیز به هیچ چیزی شباهت ندارد.

راوی می‌گوید: گفتم: خداوند مرا فدایتان گرداند شما فرمودید: خداوند یکتای بی‌مانند است و هیچ شبیه و نظیر ندارد، و حال اینکه هم خداوند واحد است و هم انسان واحد است، آیا این دو در وحدانیت شبیه هم نیستند؟!

بزرگ صوفیان و عارفان، غزالی هم مدعی است که خدا را در خواب دیده است و برای اینکه یقین کند آیا واقعا خدا را دیده است یا شیطان را، از خود او پرسیده است که: آیا تو شیطان هستی که با من سخن می‌گویی؟ ولی آن کس گفته است: نه، من خدایم؛ و او از همین جا فهمیده است که واقعا خدا را در خواب دیده است نه شیطان را!!

فرمودند: خداوند تو را ثابت قدم بدارد، همانا تشبیه تنها از جهت معانی است، اما از جهت اسما هر دو یکی هستند و دلالت بر مسمی می‌کنند. اگر چه به انسان واحد گفته می‌شود، اما منظور این است که انسان هیکل واحدی است و دو تا نیست، حقیقت وجود انسان واحد نیست زیرا اعضای او مختلفند و او آمیخته از رنگهای متفاوت است و اجزای گوناگون دارد، خون و گوشت و رگ و پیوند و مو و پوست و سپید و سیاهش غیر همند. بقیه مخلوقات نیز چنینند، پس انسان در اسم واحد است و در حقیقتِ وجود و معنی واحد نیست. اما خداوند جل جلاله واحدی است که جز او واحدی وجود ندارد، اجزای مختلف و گوناگون نداشته، و ذات او دارای زیادت و نقصان نیست. انسان مخلوق مصنوع، از اجزای مختلف و مواد گوناگون تشکیل یافته است که از اجتماع و به هم پیوستن آن‌ها چیز واحدی پدید آمده است.[۱۰۶]

به روشنی می‌بینید که بر اساس بیان آن حضرت، تصور وحدت و یگانگی ذات خداوند به معنای فراگیری و شمول ذات او نسبت به همه چیز ـ که همان نظریه "وحدت وجود" است کاملا باطل است در حالی که ابن عربی صریحا می‌گوید:

اشیا، از خزائن خود جدا نشده‌اند و خزائن اشیا، نزد حق تعالی بودن را وانگذاشته‌اند و نزد حقّ تعالی بودن، از ذات حق تعالی مفارقت نجسته است. پس هر کس یکی از این امور سه گانه را مشاهده کند، هر سه را مشاهده کرده است و در صحنه وجود هیچ احدیتی جز احدیت مجموع وجود ندارد.[۱۰۷]

توحید، نه وحدت وجود

معرفت بشری در پی اشتباه آشکار خویش در مورد تفسیر معنای وحدت حقیقی خداوند، و به اقتضای اعتقاد خود به نامتناهی بودن ذات خالق و اطلاق وجودی‌اش، هیچ چیزی را جدا از هستی او و مبائن با وجود وی نمی‌داند، و حقیقت وجود هر چیز و هر زمان و مکان را جلوه‌ای و حصّه‌ای از وجود خداوند دانسته، ادراک هر چیز را عین ادراک وجود او می‌شمارد؛ ولی مکتب وحی و برهان، خداوند را خالق و آفریننده همه چیز، و مبائن و مخالف با همه آن‌ها، و فراتر از امکان هر گونه وصول و ادراک و احاطه و شناخت معرفی می‌نماید. امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

او "مکان" را مکان نمود او بود در حالی که مکان وجود نداشت، و "کیفیت" را کیفیت فرمود و او بود در حالی که کیفیت وجود نداشت، پس او را متّصف به کیفیت و مکان نمی‌توان شناخت، با هیچ حسی ادراک نمی‌شود و با هیچ چیزی مقایسه نمی‌گردد.[۱۰۸]

بارها گفتیم که "تناهی و عدم تناهی" از شؤون و خواص ذات مقداری و دارای اجزا است و اگر گاهی گفته شود: "خداوند متعال متناهی و محدود نیست"، نباید نتیجه گرفت که ذات او نامحدود و نامتناهی است، بلکه آن‌چنانکه در مورد "ملکه و عدم" گفته می‌شود، سلب تناهی و حد از ذات متعالی او تنها برای بیان عدم قابلیت اتّصاف او به صفات اشیای مقداری و مخلوق می‌باشد.

اما چنانکه گفتیم فلسفه و معرفت بشری، غافل از اینکه اتّصاف به "تناهی و عدم تناهی" از شؤون ویژه اشیای مخلوق و دارای مقدار است، چنین می‌پندارد که چون ذات خداوند متعال محدود و متناهی نیست، پس باید نامتناهی و نامحدود باشد، لذا هستی را منحصر به وجود خدا دانسته، و وجود خداوند را عین وجود کلّ اشیا می‌شمارد، و جز وجود او وجود هیچ چیز دیگری را نمی‌پذیرد.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

بزرگی او این‌گونه نیست که جوانب مختلف، او را به اطراف کشانده باشند و گرنه در این صورت تو او را تنها جسمی بزرگ انگاشته‌ای، و دارای چنان عظمتی نیست که اطراف به او پایان یافته باشند، و گرنه در این صورت تو او را تنها جسدی بزرگ پنداشته‌ای، بلکه او دارای بزرگی شأن و عظمت سلطنت است.[۱۰۹]

بنابر این، اصل و پایه شبهه و توهم افراد مذکور باطل و موهوم است. لذا تمامی نتایجی هم که از آن گرفته‌اند باطل و نادرست

بوده، و جداً بی‌اساس است که کسی بگوید: "وجود خدا نامتناهی است[۱۱۰] و نامتناهی بودن ذات او مجالی برای وجود غیر او باقی نگذاشته است"، یا اینکه بپندارد: "محال است که خداوند متعال وجود چیزی را جعل و خلق نماید"، و بدتر از همه اینکه نتیجه بگیرد: "اشیا از حیث وجود چیزی جز خدا نیستند و تنها از نظر تعین و شکل و شبح و هاذیت خود با خدا تفاوت دارند."

برخی آیات و روایات که مورد استناد وحدت وجودیان قرار گرفته است

۱) الله نور السماوات والارض

خداوند نور آسمان‌ها و زمین است.

مقصود این است که همان گونه که نور هدایت کننده در تاریکی‌هاست، خداوند متعال نیز هادی و هدایت‌گر اهل آسمان‌ها و زمین است، نه اینکه مانند پندار فلاسفه و عرفا ـ نعوذ بالله ـ خداوند متعال وجود آسمان‌ها و زمین باشد!

راوی می‌گوید: از امام رضا علیه السلام در باره فرموده خداوند متعال: خداوند نور آسمان‌ها و زمین است پرسیدم پس فرمودند: هدایت کننده اهل آسمان‌ها و هدایت کننده اهل زمین است.۱۱۱

۲) ونفخت فیه من روحی

و هنگامی که در آن از روح خود دمیدم.

روح نیز یکی از مخلوقات خداوند متعال است که آن را مانند سایر مخلوقات بدون سابقه وجودی آن‌ها (لا من شیء) آفریده است، و از باب شرافتی که نسبت به برخی مخلوقات دیگر دارد به خود اضافه نموده است، همان طور که مسجد و کعبه را نیز که یکی از مخلوقات اویند به خود نسبت داده و اضافه نموده، و فرموده است: بیتی، یعنی خانه من. سپس از آن روح که مخلوق اوست به برخی از مخلوقات دیگر خود اعطا فرموده است نه این که معنا این باشد که روح جزئی یا حصه‌ای یا مرتبه‌ای از ذات احدیت باشد و از آن به دیگری داده باشد!

امام باقر علیه السلام در باره روح که در آدم دمیده شده است و علت اضافه آن به خداوند می‌فرمایند:

همانا خداوند روح را به خود نسبت داد، برای اینکه آن را بر ارواح دیگر برتری داد، همان گونه که خانه‌ای از خانه‌ها را برگزید و فرمود: خانه من. و به پیامبری از پیامبران فرمود: دوست من، و نظائر آن. و همه آنها مخلوق و ساخته شده و پدید آمده و مورد تربیت و تدبیرند.[۱۱۲]

و امام صادق علیه السلام در رد پندار کسانی که مانند فلاسفه و عرفا ذات خداوند متعال را قابل تملیک، یا اعطا، یا صدور و تولید روح یا چیز دیگر می‌دانند می‌فرمایند:

همانا خداوند تبارک و تعالی یکتای بدون جزء است که اندرون ندارد، و روح تنها آفریده‌ای از آفریده‌های او می‌باشد.[۱۱۳]

۳) اینما تولوا فثم وجه الله.

به هر طرف روی کنید پس آنجا وجه خداوند است.

مقصود این است که خداوند متعال جا و مکان خاصی ندارد که شما خیال کنید مثلا اگر رو به قبله کردید رو به خدا کرده باشید و اگر رو از قبله بر گرداندید از خدا هم رو برگردانده باشید! بلکه او متعالی از داشتن زمان و مکان بوده و روی آوردن به او امری معنوی است و روی به هر طرفی می‌توان با او در مناجات و دعا و انس بود، نه اینکه مانند فلاسفه و عرفا کسی خیال کند که وجود خدا بی نهایت بوده و همه جا پر از خدا باشد! چه اینکه در این صورت ذات متعالی وی دارای زمان و مکان و اجزا خواهد شد.

۴) امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إن الله خلقنا من نور عظمته... فكنا نحن خلقا و بشرا نورانيين.[۱۱۴]

همانا خداوند متعال ما را از نور عظمت خود آفرید... پس ما آفریده‌ها و انسان‌های نورانی می‌باشیم.

مراد از خلقت امامان علیهم السلام از نور عظمت خداوند اشاره به جنبه شرافت و هدایت‌گری وجود مبارک ایشان و دلالتشان بر عظمت و جلال ربوبی است؛ یعنی اینکه پیامبر و اهل بیت علیهم السلام موصوف به هدایت و نشان دهنده کمال علم و قدرت ذات احدیت می‌باشند. مانند اینکه مثلا اگر گفته شود سلمان از نور مکتب اهل بیت علیهم السلام پدید آمده است اما عمرو بن عاص ظلمت و تیرگی و ضلالت است. نه اینکه مانند پندارهای باطل فلاسفه و عرفا کسی خیال کند که اهل بیت علیهم السلام پرتوی و شعاعی یا حصه‌ای یا مرتبه‌ای از ذات خداوند باشند! چه این که بدیهی است وجود دارای نور و شعاع متجزی و مخلوق بوده و چنانچه کسی خیال کند که ذات خداوند متعال دارای نور و شعاع است او را مخلوق و متجزی و مرکب پنداشته است.

امیر المؤمنین علیه السلام به "حسن بصری" که ادعای شهود نداهای غیبی را داشت فرمودند: آیا می‌دانی که آن ندا دهنده چه کسی بود؟ گفت: نه، امام علیه السلام فرمودند: او برادرت شیطان بود.

۵) کل شیء هالک الا وجهه

هر چیزی هالک است به جز وجه خداوند.

وجه خداوند متعال یعنی همان دین و جهتی که از آن به سوی او رفته می‌شود، و چون تجلی کامل دین در وجود و بیان اهل بیت علیهم السلام می‌باشد لذا ایشان وجه الله می‌باشند.

راوی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام در باره فرموده خداوند متعال «همه چیز جز او هالک است» پرسیدم، فرمودند: دین خداوند است، و رسول خدا و امیر المؤمنین دین خدا، و وجه او، و چشم او در میان بندگانش، و لسان او که با آن سخن می‌گوید، و

دست قدرت او بر خلقش می‌باشند و ما همان وجه الله هستیم که از آن آمده می‌شود.[۱۱۵]

مراد از خلقت امامان علیهم السلام از نور وجه خداوند همان طور که اشاره کردیم این است که ایشان علیهم السلام متصف به شرافت هدایت و دین الهی می‌باشند.

۶) امیر المومنین علیه السلام می‌فرمایند:

الحمدلله المتجلی لخلقه بخلقه والظاهر لقلوبهم بحجته.[۱۱۶]

سپاس و ستایش خداوندی را که برای خلق به واسطه خود آنان نمایان شده است، و با حجت خویش برای قلوب ایشان آشکار گشته است.

منظور این است که خداوند متعال وجود خود را بر اساس آفرینش و هستی دادن به مخلوقات خود به ایشان نمایانده و اثبات نموده است.[۱۱۷]

لذا امام صادق علیه السلام هم می‌فرمایند:

ان الله اظهر ربوبیته فی ابداع الخلق.[۱۱۸]

خداوند متعال ربوبیت خویش را در ایجاد خلق نمایانده است. بنابر این هرگز معنا این نیست که وجود او نامتناهی و نامحدود بوده و همه اشیا تجلی ذات او باشند! چه این که در این صورت لازم می‌آید که ذات او مرکب و دارای اجزای بی نهایت باشد. امام رضا علیه السلام می‌فرمایند که ذات احدیت متجزی هم نمی‌باشد:

او غیر اشیای محدود بوده و زیاده و نقصان پذیر نبوده و دارای اجزا نمی‌باشد.[۱۱۹]

۷) امام علیه السلام می‌فرمایند:

داخل فی الاشیاء لا کشیء فی شیء داخل، خارج منها لا کشیء من شیء خارج.[۱۲۰]

داخل اشیا است نه مانند چیزی که در چیزی دیگر داخل است، و خارج از آنها است نه مانند چیزی که در چیزی داخل است.

منظور از داخل بودن خداوند در اشیا این است که او تبارک و تعالی مانند اشیای دارای اجزا و زمان و مکان نیست که بتوان او را خارج و دور از آنها فرض کرد و خارج بودن او از آن‌ها نیز به این معنا است که باری تعالی مانند اشیای دارای اجزاء و زمان و مکان نیست که بتوان او را مانند شیر و شکر ممزوج و داخل هم یا مانند جوهر و عرض و صفت و موصوف متحد در وجود دانست بلکه او ذاتی است متعالی از داشتن جزء و کل و زمان و مکان، در حالی که ماسوای او همه دارای اجزای وجودی می‌باشند؛ لذا ممازجت (در هم آمیختگی)، و مباینت (کنار هم بودن و دور یا نزدیک هم قرار گرفتن) و اتحاد و یگانگی او با اشیا ذاتا محال است، و همه چیز تحت سلطنت و قدرت و علم او می‌باشد، نه اینکه وجود خداوند با اشیا یکی باشد!

حضرت امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

لیس فی الاشیاء بوالج ولا عنها بخارج.

نه در اشیا فرو رفته است و نه از آنها خارج می‌باشد.

و حضرت صادق علیه السلام می‌فرمایند:

فالله تبارک وتعالی داخل فی کل مکان و خارج من کل شیء.[۱۲۱]

پس خداوند تبارک و تعالی در هر مکانی داخل، و از هر چیزی خارج است.

و حضرت امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

او در تمامی اشیا هست، نه با آنها ممزوج است و نه از آن‌ها جداست. ظاهر است اما نه به معنای رو در روئی، و متجلی است نه به معنای روی نمودن. دور است نه به مسافت، و قریب است نه به نزدیک شدن.[۱۲۲]

فلسفه و عرفان، وحدت خداوند متعال را از جهت بی‌نهایت بودن وجود می‌پندارد و می‌گوید: چون ذات خداوند متعال هستی نامتناهی و نامحدود است، پس فرض وجود برای هیچ چیز دیگر در جنب هستی نامتناهی او امکان ندارد؛ در حالی که از دیدگاه برهان و وحی، دلیل "وحدت خداوند" این است که تعدد و تکثّر فرع بر مقدار بوده، و همانند "جزء و کل" و "تناهی و عدم تناهی"، اتّصاف به آن از شؤون ذات مقداری و مخلوق است؛ و خداوند متعال خالق مقادیر، و مبائن با همه اوصاف و اعیان تمامی اشیا می‌باشد، و به ذات متعالی از داشتن مقدار واجزای خود، قابل تعددَ و تکثّر و داشتنِ دوم و سوم و شریک نمی‌باشد.

راوی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره فرموده خداوند «او در آسمانها خداست و در زمین» پرسیدم، فرمودند: او در هر مکانی چنان باشد، عرض کردم: به ذات خود؟ فرمودند: چه می‌گویی! هما مکانها اقدار و اندازه هایند و چون بگویی به ذات خود در مکان می‌باشد، لازمت آید که بگویی در اندازه‌ها و مانند آن باشد، در حالی که او جدای از خلق خود می‌باشد. آنچه آفریده است، در حیطه علم و قدرت و احاطه و سلطنت اوست، و علم او به آنچه در زمین است کمتر از آنچه در آسمان است نیست. هیچ چیز از او دور نیست، و یکسان بودن اشیا برای او، از جهت علم و قدرت و سلطنت و ملک و احاطه است.[۱۲۳]

و از همین جا معنای فرموده خداوند متعال معلوم می‌شود که می‌فرماید:

هو معکم اینما کنتم.

۸) **وما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی.**

تو پرتاب نکردی آن گاه که پرتاب کردی، بلکه خدا پرتاب نمود.

مراد این است که هنگامی که تو مشتی از خاک به سوی لشکر کفار پرتاب نمودی و فرمودی: صورت هایتان زشت باد، در واقع ما بودیم که به دنبال آن طوفانی از خاک و شن ایجاد نمودیم که آن‌ها شکست خوردند و فرار نمودند.[۱۲۴]

و مفهوم کلی آیه این است که کارهای نیکی که انجام می‌دهید تأیید و نصرت و توفیق آن را ما عطا می‌نماییم نه اینکه بنابر اوهام

فلاسفه و عرفا معنایش این باشد که تو اصلا وجود نداری که فعلی از تو سـرزند بلکه هر طاعت یا معصیتی که شما انجام می‌دهید در واقع فعل شما نبوده و خداوند است که آن گناه و معصیت یا طاعت و عبادت را انجام می‌دهد!

۹) **والله خلقکم وما تعملون.** (صافات،۹۶).

و خداوند آفریده است هم شما را، و هم آن بت‌هایی را که می‌سازید.

معنا این است که بت‌هایی که آن‌ها را می‌تراشید نیز مانند خود شما مخلوق خداوند متعال است نه اینکه بر اساس اوهام فلاسفه و عرفا معنا این باشد که خداوند متعال شما و گناهان و معصیت‌ها و همه افعال شما را آفریده باشد!

۱۰) امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

یا من دل علی ذاته بذاته.[۱۲۵]

ای کسی که به ذات خود بر ذات خویش دلالت نمودی.

منظور از این روایت و امثال آن این است که:

الف) تنها خداوند متعال است که بندگان را به سوی خود هدایت و دلالت می‌فرماید.

ب) خداوند متعال هرگز مانند و شبیه و نظیری ندارد که با معرفی آن خود را بشناساند بلکه تنها معرف ذات احدیت همین است که او تبارک و تعالی چیزی است بر خلاف همه چیزها، لذا هیچ ذاتی آینه شناخت ذات بی مثال او نخواهد بود، نه اینکه بر اساس اوهام منحرفان، خداوند متعال ذات خودش را در معرض نمایش گذاشته باشد و ذات خود را نشان داده باشد؛ چه اینکه در این صورت ذات متعالی وی دارای زمان و مکان و اجزا می‌شد.

۱۱) امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

یا جَابِرُ کَانَ اللهُ وَ لا شَیْءَ غَیْرُهُ... خَلَقَ مُحَمَّداً ص وَ خَلَقَنَا أَهْلَ الْبَیْتِ مَعَهُ مِنْ نُورِهِ وَ عَظَمَتِهِ فَأَوْقَفَنَا أَظِلَّةً خَضْرَاءَ... یَفْصِلُ نُورُنَا مِنْ نُورِ رَبِّنَا کَشُعَاعِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ.[۱۲۶]

منظور این است که نور هدایت اهل بیت علیهم السلام، همان دین و هدایت الهی است و مانند شعاع خورشید که از خورشید جدایی ندارد و برگرفته از آن است، هدایت گری اهل بیت علیهم السلام نیز هرگز از هدایت الهی جدا نیست. نه اینکه مانند خیالات منحرفان منظور این باشد که وجود اهل بیت علیهم السلام نسبت به وجود خداوند متعال مانند خورشید و نور آن باشد! چه این که در این صورت لازم می‌آید که ذات احدیت دارای زمان و مکان و اجزا و تغیر و تبدل باشد. همان طور که اگر کسی بگوید: هدایت گری سلمان نسبت به هدایت گری اهل البیت علیهم السلام مانند نور خورشید نسبت به خورشید است، یا بگوید سلمان نسبت به امیر المؤمنین علیهم السلام مانند سایه آن حضرت می‌باشد، منظور این است که از جهت معنوی و هدایت گری بین آن دو جدایی نیست، نه اینکه واقعا رابطه آن دو مانند درخت و سایه آن یا مانند لامپ و نور آن باشد.

البته در مورد اصل کتابی هم که روایت فوق از آن نقل شده است علامه مجلسی می‌فرمایند:

اخباری که از کتاب فارسی و بررسی گرفته شده است از نظر اعتبار در مرتبه سایر اخبار نمی‌باشد.

به طور کلی باید دانست که اگر در آیات و روایات متشابهاتی باشد که بوی جبر یا تشبیه یا جسمیت خداوند متعال از آن استشمام شود باید همه آن‌ها را بر اساس محکمات معنا و تأویل کرد، نه اینکه دست از محکمات برداشته و بر اساس متشابهات به مطالب انحرافی معتقد شد.

امام صادق علیه السلام:

همانا خداوند – تبارک و تعالی – جدا از خلقش، و خلقش جدا از او می‌باشند، و هر چیزی که نام شیء بر آن توان نهاد مخلوق است مگر خداوند عز و جل. و خداوند آفریننده همه چیز است، پس والاست آنکه هیچ چیز مانند او نیست.[۱۲۷]

> **معرفت بشری در پی اشتباه آشکار خویش در مورد تفسیر معنای وحدت حقیقی خداوند، و به اقتضای اعتقاد خود به نامتناهی بودن ذات خالق و اطلاق وجودی‌اش، هیچ چیزی را جدا از هستی او و مبائن با وجود وی نمی‌داند، و حقیقت وجود هر چیز و هر زمان و مکان را جلوه‌ای و حصّه‌ای از وجود خداوند دانسته، ادراک هر چیز را عین ادراک وجود او می‌شمارد؛ ولی مکتب وحی و برهان، خداوند را خالق و آفریننده همه چیز، و مبائن و مخالف با همه آن‌ها، و فراتر از امکان هر گونه وصول و ادراک و احاطه و شناخت معرفی می‌نماید.**

۱۲) امیر المؤمنین علیه السلام:

ما رأیت شیئا الا ورأیت الله قبله و بعده و معه.

یعنی وجود خداوند متعال آن قدر یقینی و مسلم و غیر قابل انکار است که وجود هر چیزی را که تصدیق می‌کنم قبل و بعد و همراه با آن به وجود صانع و خالق و آفریننده آن اقرار و تصدیق می‌نمایم نه این که بر اساس اوهام و خیالات وحدت وجودیان معنا این باشد اصلا خالق و مخلوقی در کار نبوده، و همه جا آن قدر پر از وجود خداست که هر چیزی را که می‌بینم خود خدا را دیده باشم نه مخلوقات او را!

۱۳) خداوند متعال می‌فرماید:

أو لم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید.

آیا شهادت و گواهی پروردگار تو کافی نیست در حالی که او بر هر چیزی گواه است.

وحدت وجودیان در آیه فوق بر خلاف قواعد مسلم و بدیهی زبان عربی فاعل و مفعول را عوضی گرفته و شهید را نیز اشتباها به معنای مشهود گرفته و خیال کرده‌اند که معنای آیه این است که مشهودیّت و دیده شدن خدا بر هر چیزی می‌باشد! در حالی که معنای آیه این نیست بلکه مفاد آیه این است که خداوند تبارک و تعالی بر همه چیز گواه و شاهد است نه اینکه مشهودیّت او بر همه

چیز می‌باشد.

پی نوشت‌ها:

۱ . اسفار، ملاصدرا، ۲ / ۳۶۸.
۲ . "فتوحات" ابن‌عربی ۲ / ۴۵۹.
۳ . شــرح قیصری بر فصوص الحکم، ۲۵۲. در نســخه دیگر: إن لکل شیء، جماداً کان أو حیواناً، حیاة وعلمــاً ونطقاً وإرادة، وغیرها مما یلزم الذات الالهیة، لانها هی الظاهرة بصور الجماد والحیوان. شرح فصوص (قیصری)، شرح قیصری،۷۲۶.
۴ . "انه الحق" حسن زاده، حسن ۴۶.
۵ . الأسفار، ۲ / ۲۹۲ ـ ۲۹۴.
۶ . مشاعر، ملا صدرا، ۵۴.
۷ . شرح فصوص الحکم، ۲۴۴.
۸ . شرح فصوص الحکم، ۳۸۹.
۹ . "فصوص الحکم" ابن‌عربی ۱۹۲، سال ۱۳۶۶؛ شرح قیصری، ۹۶.
۱۰ . ابن‌عربی: فصوص الحکم، انتشارات الزهرا، چاپ اول، ۱۳۶۶، ۱۹۵.
۱۱ . شرح گلشن راز، لاهیجی، محمد، ۱۳۳۷ شمسی، ۶۴۱ ـ ۶۴۷.
۱۲ . شرح گلشن راز لاهیجی، محمد، ۶۴۱.
۱۳ . روح مجرّد، حسینی تهرانی، محمد حسین، ۱۴۱۸ ق، چاپ چهارم، ۵۴۶.
۱۴ . روجی، شمس الدین محمد: مجله معارف، ش ۴۴.
۱۵ . شرح گلشن راز لاهیجی، ۱۵۸.
۱۶ . رساله "لب اللباب" حسینی تهرانی، محمد حسین ۱۵۴ ـ ۱۵۸.
۱۷ . محمد حسین حسینی تهرانی، روح مجرد، ۱۴۲۱ قمری، ۴۷۶ ـ ۴۷۷.
۱۸ . "یازده رساله فارسی" حسن زاده، ۱۳۷۷ شمسی، رساله "انه الحق"، ۲۷۷.
۱۹ . انه الحق، حسن زاده، حسن، ۱۳۷۳ شمسی، ۶۸.
۲۰ . الهی نامه، حسن زاده، حسن، ۱۳۶۲ شمسی، ۴۰.
۲۱ . "نور علی نور، در ذکر و ذاکر و مذکور" حسن‌زاده، حسن ۴۸.
۲۲ . ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم، حسن زاده آملی، ۵۱۴.
۲۳. نهج البلاغه.
۲۴. التوحید، ۱۹۳ ؛ بحار الأنوار، ۱۵۳/۴.
۲۵ . کافی، ۸ / ۱۸؛ التوحید، ۷۳؛ بحارالانوار، ۴ / ۲۲۱.
۲۶ . نهج البلاغه، خطبه اول.
۲۷ . التوحید، ۳۴ ؛ عیون الاخبار، ۱۴۹ / ۱ ؛ تحف العقول، ۱۶۱ ؛ بحارالانوار، ۴ / ۲۲۹.
۲۸ . بحارالانوار، ۴ / ۳۱۹؛ نهج البلاغه، خطبه ۸۵.
۲۹ . التوحید، ۳۸، باب التوحید ونفی التشبیه.
۳۰ . بحارالانوار، ۴ / ۲۳۰؛ التوحید، ۴۰.
۳۱ . بحارالانوار، ۴ / ۱۴۹؛ التوحید، ۱۰۵؛ کافی، ۱ / ۸۳.
۳۲ . التوحید، ۷۶؛ بحارالانوار، ۴ / ۲۹۶.
۳۳ . التوحید، ۱۸۵؛ عیون اخبارالرضا ۷، ۱ / ۱۲۷؛ بحارالانوار، ۴ / ۱۷۳.
۳۴ . الاحتجاج، ۴۰۵ – ۴۰۸؛ بحارالانوار، ۱۰ / ۳۴۴.
۳۵ . بحارالانوار، ۱۰ / ۱۷۷، از احتجاج.
۳۶ . طباطبایی ، محمد حسین : نهایة الحکمة ، ۱۸ ـ ۲۰
۳۷ . مناقب، ۳۵۱ / ۴ ؛ بحارالانوار، ۱۰ / ۳۴۹.
۳۸ . از اهل عرفان نقل کردیم: "حقیقت این اســت که شــیطان هم مظهر اســم یا مضلّ است".
۳۹ . اهل عرفان گویند:
مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است. (شبستری)
۴۰ . بحارالانوار، ۱۰ / ۱۷۶، ۱۷۷، از احتجاج.
۴۱ . فاطر، ۱۶ ـ ۱۷.
۴۲ . یس، ۸۲.
۴۳ . نحل، ۱۷.
۴۴ . التوحید، ۱۳۳.
۴۵ . رجوع شود به اسفار ملاصدرا ۲ / ۳۱۸، لقاء الله، حسن زاده، حسن، ۱۶.
۴۶ . صفحه ۵۵.
۴۷ . صفحه ۷۲، به نقل از سید احمد کربلایی.
۴۸ . "تعلیقات کشف المراد" حسن زاده، حسن ۵۰۲.
۴۹ . الأسفار، ۲ / ۳۰۰ ـ ۳۰۱.
۵۰ . رساله لقاء الله ص ۲۲۲
۵۱ . ممد الهمم حسن زاده، حسن، ۱۰۷.
۵۲ . صفحه ۳۷ ـ ۳۸.
۵۳ . کتاب المعرفة، ۳۶.
۵۴ . رساله "لقاء الله" حسن زاده، حسن ۷۸.
۵۵ . رساله "لقاء الله" حسن زاده، حسن ۷۸ ـ ۷۹.
۵۶ . الاحتجاج، ۴۰۵ – ۴۰۸؛ بحارالانوار، ۱۰ / ۳۴۴.
۵۷ . اسفار، ۱ / ۷۱
۵۸ . جوادی آملی، عبد الله، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم، جلد ششم، ۲۰۱.
۵۹ . مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقة النهایة، ۴۵.
۶۰ . اسفار، ۲ / ۲۹۲.
۶۱ . محاضرات السید کمال الحیدری، ۱۶۸.
۶۲ . چه مقید به شرط اطلاق باشد مطلق قِسمی و چه نباشد (مطلق مَقسمی).
۶۳ . رجوع کنید به: رساله "لقاء الله" حسن زاده، حسن ۲۷ ـ ۲۸.
۶۴ . "اسفار" ۲ / ۲۹۴.
۶۵ . "اسفار"، ۲ / ۲۹۲.
۶۶ . فصوص الحکم، فص هارونی.
۶۷ . حاشیه اسفار، ۱ /۳۰۴
۶۸ . "هزار و یک نکته" حسن زاده، حسن، ۱۱۸، به نقل از سید احمد کربلایی.
۶۹ . سیر حکمت در اروپا، ۱ / ۱۵.
۷۰ . سیر حکمت در اروپا، ۱ / ۸۶.
۷۱ . سیر حکمت در اروپا، ۱ / ۸۶.
۷۲ . ناسخ التواریخ، ۴ / ۱۸۶، مجلد هبوط.
۷۳ .ناسخ التواریخ، ۴ / ۱۸۲، مجلد هبوط.
۷۴ . رجوع شود به "جوک باسشت"، ۲۱۱ ـ ۲۱۳؛ "تنبیه الغافلین"، ۳۳ ـ ۴۲.
۷۵ .ناسخ التواریخ، ۳ / ۲۳۷، مجلد هبوط.
۷۶ . ناسخ التواریخ، ۳ / ۲۳۸، مجلد هبوط.
۷۷ . مسیحا برزگر
۷۸ . آفتاب و سایه ها؛ محمد تقی فعالی، ۱۴۰.
۷۹ . آفتاب و سایه ها؛ محمد تقی فعالی، ۱۴۲.
۸۰ . آفتاب و سایه ها؛ محمد تقی فعالی، ۳۰.
۸۱ . حکمة الاشراق سهروردی، شهاب الدین، ۱۸، ترجمه سجادی، جعفر.
۸۲ . "نور علی نور ..." حسن زاده، حسن، ۹۶.
۸۳ . الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۳۷۹ ـ ۳۷۸
۸۴ . شرح قیصری، ۱۰۸ ـ ۱۱۲؛ شرح خواجه محمد پارسا، ۷۵ ـ ۸۱.
۸۵ . فصوص‌الحکم، فص شیثی، ۱۱۱، طبع بیدار.
۸۶ . فتوحات،۲/ ۶
۸۷ . فتوحات مکیه،۳.
۸۸ . فصوص الحکم،۳۹۳.
۸۹ . فصوص الحکم،۲۹۶.
۹۰ . رجوع کنید به اثناعشریه،۱۷۷.
۹۱ . فتوحات مکیه،۸/۲.
۹۲ . فتوحات مکیة، ۱/ ۳۳۴ سطر ۱۹.
۹۳ . رجوع کنید به الغدیر، ۱۱/ ۱۵۹.
۹۴ . انعام، ۱۲۱.
۹۵ . بــرای آگاهی از انحرافات ســردمداران و پایه‌گذاران تصوف و عرفان، و اینکه تمامی ایشــان از مخالفین مکتب اهل‌بیت علیهم الســلام می‌باشــند، رجوع کنید به کتاب‌های: سفینة‌البحار، مستدرک سفینة‌البحار، اثنا عشریه، تحفة الاخیار، و...
۹۶. اختیار معرفة الرجال، ۲ / ۵۹۲، بحار الانوار، ۲۵ / ۲۸۲.
۹۷. خصال،۴۲۹/۲.
۹۸. بحار الانوار، ۲۵ / ۸۲؛ ۶۳ / ۱۸۴ – ۲۷۶ از کافی.
۹۹. بحار الانوار، ۲۵ / ۲۸۱ از رجال کشی.
۱۰۰. در برخی داســتان‌های مربوط به کســانی که خبرهای غیبــی می‌داده‌اند و کارهای

عجیب و غریب از ایشـان سر می‌زده اسـت ذکر شده است که ایشان با شیاطین و جنیان پیمان بسـته‌اند که عبادت خداوند را ترک کرده و تابع آنان باشـند تا اینکه ایشـان هم در عوض به آنان کمک کرده و برایشان خبرهای غیبی بیاورند. رجوع کنید به اثناعشریه شیخ حر عاملی ۸۵؛ قصص العلما (تنکابنی) ۳۸ – ۳۹.
۱۰۱. احتجاج، ۱ / ۱۷۱.
۱۰۲. بحار الانوار، ۶۹ / ۲۱۶.
۱۰۳. بحار الانوار، ۷۴ / ۲۷۴؛ بشارة المصطفی، ۲۸.
۱۰۴. بحار الأنوار، ۲۶۴/۴
۱۰۵. التوحید، ۴۰؛ بحار الأنوار، ۲۳۰/۴
۱۰۶. کافی ۱۱۸/۱ ـ ۱۱۹ ؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱۲۷/۱
۱۰۷. ابن عربی: کتاب المعرفة، ۳۰۲۹
۱۰۸. عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱۰۸/۱.
۱۰۹. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵ ؛ بحار الأنوار، ۲۶۱/۴.
۱۱۰. باید دانسـت که در طول تاریخ اعتقادی شـیعی، اعتقاد بـه محال‌بودن ذاتی وجود نامتناهی از امور مسـلم و بدیهی بوده اسـت، و اعتقاد به آن توسط فلسفه یونان و عرفای اهل سنت در بین برخی از ایشان رخنه کرده است. ابو الصلاح حلبی قدس سره می‌فرماید: فیلزم ما قلناه من وجود ما لا نهایة له، مع استحالته بدلیل وجوب حصر ما وجد. (أبو صلاح حلبی: تقریب المعارف، ۷۶).
شـیخ طوسـی قدس سره می‌فرماید: إن وجود ما لا نهایة له محال. (الاقتصاد، ۲۴). شرح تجرید می‌نویسـد: إن وجود ما لا یتناهی محال علی ما یأتی. (علامه حلی: شـرح تجرید، ۳۵).
۱۱۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام
۱۱۲. بحارالانوار/ ۱۲/۴ از توحید و معانی الاخبار.
۱۱۳. بحارالانوار/ ۱۳/۴ از توحید.
۱۱۴. الکافی/۸۹/۱، باب خلق أبدان الأئمة و أرواحهم.
۱۱۵. بحار الأنوار، ۷/۴، باب تأویل قوله تعالی خلقت بیدی.
۱۱۶. نهج البلاغة – خطبه ۱۰۸.
۱۱۷. رجوع کنید به: متشابه القرآن، ۱ / ۹۸.
۱۱۸. بحارالانوار– جلد ۳ – صفحه ۲۲۴.
۱۱۹. توحید،۲۵۰ / ۳۶، باب الرد علی الثنویة والزنادقة.
۱۲۰. الاختصاص، ۲۳۵.
۱۲۱. التوحید، ۱۱۵.
۱۲۲. التوحید، ۳۰۸.
۱۲۳. التوحید، ۱۳۲، باب القدرة.
۱۲۴. بحار الأنوار، ۱۸ / ۶۷
۱۲۵. بحار الانوار، ۸۴ / ۳۳۹.
۱۲۶. بحار الانوار، ۲۵ / ۱۷، باب بدو أرواحهم و أنوارهم.
۱۲۷. بحارالانوار، ۴ / ۱۴۹؛ التوحید، ۱۰۵؛ کافی، ۱ / ۸۳.

دفترویژه ۳

مکتب وحدت وجـود از منظر علامه محمدتقی جعفری

مرحوم علامه محمد تقی جعفری علی رغم این که با مشرب فلسفی و عرفانی نقاط مشترک و همسویی‌های دارد، اما در برابر مهمترین دستاورد فلسفه و عرفان یعنی وحدت وجود و وحدت موجود سخت موضع گرفته و راه خود را از فلسفه و عرفان جدا کرده و در قامت یک عالم و متکلم دینی شیعی ظاهر می‌شود. وی در کتاب «مبدأ اعلی» می‌نویسد:

«غرب هم مدتی از عمر ایمانی و علمی خود را با این مکتب طی می کرد ولی بالاخره بیدار شد.

این مکتب تاریک وحدت کانبیا دورند از آن
بر قول مستان می‌اش افهام مستورند از آن....

مکتب وحدت موجود با روش انبیاء و سفراء حقیقی مبدأ اعلی تقریباً دو جاده مخالف بوده و به هم دیگر مربوط نیستند. زیرا انبیاء همگی و دائماً بر خدای واحد ماورای سنخ این موجودات مادّی و صوری، تبلیغ و دعوت کرده‌اند و معبود را غیر از عابد تشخیص و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده‌اند.

ما بعضی دیگر از خواص این مکتب را اختصاراً مورد بحث قرار می‌دهیم:

۱) از خواص این مکتب این است که عقل و فهم و علم و معرفت را به کلی حجاب تاریک تشخیص داده و دانشمندترین علما و فلاسفه عالم بشریت در نظر اعضاء این مکتب مانند حیوانات لایعقل می‌باشند.

از نظر مکتب وحدت وجود عبادات و تکالیف فقط وظائفی برای تنظیم معاش دنیوی و یا وصول و اتحاد با ذات خدائی است و اگر برای کسی این حالت دست داد تمامی تکالیف از او ساقط است و به آیه «و اعبد ربک حتی یأتیک الیقین» نیز استدلال کرده اند. در صورتی که پیغمبری از پیغمبران هرگز خود را بدون تکلیف ندیده و تمام عمر را عمل به شریعت خود نموده‌اند ...

۲) عبادات و تکالیف فقط وظائفی برای تنظیم معاش دنیوی و یا وصول و اتحاد با ذات خدائی است و اگر برای کسی این حالت دست داد تمامی تکالیف از او ساقط است و به آیه «و اعبد ربک حتی یأتیک الیقین» نیز استدلال کرده‌اند. در صورتی که پیغمبری از پیغمبران حقه تا نفس واپسین، خود را بدون تکلیف ندیده و تمام عمر را عمل به شریعت خود نموده‌اند ...

۳) اختلاف عقائد در عالم بشریت برای این مکتب نامفهوم است. چنان که از مشاهیر این مکتب نقل شده است که:

عقد الخلائق فی الاله عقائداً
و انا اعتقدت جمیع ما اعتقدوه

بت پرست، آفتاب پرست، ستاره پرست، آتش پرست، فرعون پرست، گوساله پرست، حیوان پرست، مادّه پرست همه و همه در نظر این مکتب حق و مطابق واقعاند؛ زیرا تمامی این مفاهیم اجزاء مختلفی از خدا هستند. ممکن است بگوئید چگونه خداوند کل را دارای اجزاء می‌توان قرار داد و در دسته الهیین کسی به این مطلب اعتقاد ندارد. ولی بر اهل اطلاع این حقیقت قضیه روشنی بوده و در موارد زیادی از نوشتجات نثری و نظمی اعضاء این مکتب می‌توان شاهد بر این معنی پیدا کرد.

عبدالرحمن جامی گوید اگر مقصودش ظاهر شعر بوده باشد:

چون در دل تو گل گذرد گل باشی
ور بلبلی بی قرار بلبل باشی
تو جزئی و حق کل است اگر روزی چند
اندیشه حق پیشه کنی کل باشی

باز در جای دیگر از رباعیات معروفه خود گوید:

چون حق به تفاصیل و شئون گشت عیان
مشهود شد این عالم پر سود و زیان
چون باز روند عالم و هم عالمیان
در رتبه اجمال، حق آید به میان

در این رباعی برای واجب الوجود (خدا) دو حالت تصور کرده: حالت اجمالی و حالت تفصیلی؛ در حالت اجمالی همان خداست که گاهی با کلمه مقام جمع الجمعی تعبیر می‌کنند. و در حالت تفصیلی سائر موجودات است که ملازم تعیّنات و تشخّصات امکانی می‌گردد. و نیز گوید:

آن شاهد غیبی ز نهان خانه بود
زد جلوه کنان خیمه به صحرای وجود
از زلف تعیّنات بر عارض ذات
هر حلقه که بست دل ز صد حلقه ربود

در حقیقت [خداوند] ذات واحدی است که سائر تعیّنات مانند حلقه‌های زلف بر صورت آن ذات نقش بسته است. این که گفته شد معنای ظاهر شعر است و تأویل نظر دیگری است و نیز اشعار معروفه که انکار ممکن الوجود نموده و غیر از خدا موجودی را تصور نکرده است. بیتی است که ذیلاً نگاشته می‌شود:

اینجا حلول کفر بود اتحاد هم
این وحدتی است لیک مکرر بر آمده

و از ابیات معروفه جامی که از کلمات ظاهره مکتب در وحدت موجود است سه بیت ذیل است که نقل می‌شود:

باده نهان و جام نهان آمده پدید
در جام عکس باده و در باده رنگ جام
قومی به گفتگو که آغاز ما چه بود
جمعی به جستجو که انجام ما کدام
جامی معاد و مبدأ ما وحدت است و بس
ما در میانه کثرت موهوم والسلام»

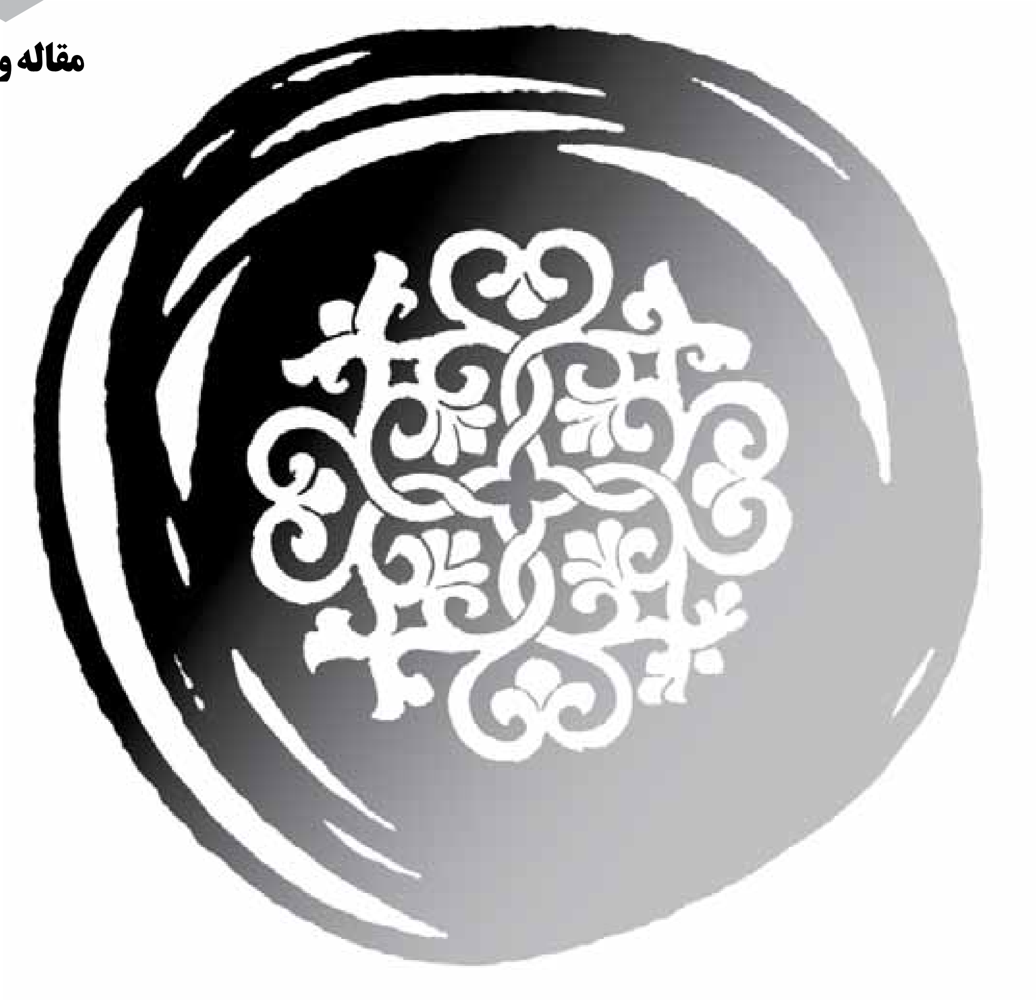
منبع: کتاب مبداء اعلی/علامه محمد تقی جعفری/ص۷۳ـ ۷۵

مقالات وارده

- نگرشی بر انظار تفکیکان/ حمید نیک فر
- قواعد پنهان یک تمدن/ سید رضا حسینی
- نقدی بر کتاب دین و زندگی/ عباس شاه منصوری

1

مقاله وارده



نگرشی بر انظار تفکیکیان

حمید نیک فکر

در فصل‌نامه سمات، سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۹ دو مقاله به عنوان دفاع از مکتب تفکیک و ردیه بر مقاله‌ای به عنوان «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» که در نقد مکتب تفکیک است منتشر گردید که در این چند صفحه به نقد و بررسی آن دو مقاله پرداخته می‌شود.

در ابتدای مقالهٔ ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک عامل شکوفایی تفکیک (مقاله اول مدافعین تفکیک) آمده است: چون دست نوشته‌های مرحوم میرزای اصفهانی از نظر تاریخی متأخر از تقریرات است و در برخی موارد میان دست نوشته‌ها و تقریرات اختلافاتی چشمگیر وجود دارد، بررسی دست نوشته‌ها دارای اولویت است.[1]

در مواردی که در مقالهٔ ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک به عنوان نقد مبانی مکتب تفکیک آورده شده است، هیچ اختلافی بین نوشته‌های قدیم و جدید میرزای اصفهانی وجود ندارد. مضافاً بر این‌که دست نوشته‌های میرزا در آخر عمر به صورت مجمل و مبهم بوده است ولی در تقریرات به صورت مبسوط و عاری از اجمال‌گویی و مصلحت‌اندیشی و بی‌پرده بیان شده است.

در اینجا توجه به این نکات لازم است: اولاً در مواردی که در مقاله ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک به عنوان نقد مبانی مکتب تفکیک آورده شده است، هیچ اختلافی بین نوشته‌های قدیم و جدید میرزای اصفهانی وجود ندارد. مضافاً بر این‌که دست نوشته‌های میرزا در آخر عمر به صورت مجمل و مبهم بوده است ولی در تقریرات به صورت مبسوط و عاری از اجمال‌گویی و مصلحت‌اندیشی و بی‌پرده بیان شده است. چنانچه در مقاله مدافعین مکتب تفکیک آمده است که ایشان (میرزا) بعد از تحکیم موقعیت علمی خویش در میان حوزویان آن دیار ـ بعد از حدود ۱۰ سال ـ به تدریس معارف اعتقادی بر اساس اصول و مبانی وحیانی اقدام می‌کند و این تا هنگام رحلت ایشان به مدت ۱۶ سال ادامه داشته است.[2]

ثانیاً مدافعان تفکیک چندین عبارت را از تقریرات آقای صدرزاده آورده‌اند؛[3] حال این سوال مطرح می‌شود که چگونه است به عباراتی که مؤید خودتان است و به عنوان شاهد می‌خواهید بر مطلب میرزا استفاده کنید از تقریرات کمک می‌گیرید اما در بعضی از موارد که در مقاله ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک آمده است و صریح در مشی فلسفی و عرفانی میرزا است آن‌ها را مردود دانسته و اعتنا نمی‌کنید.

این‌که گفته شده: «خدا به آن‌ها [تمام مخلوقات] علم، حیات، قدرت، شهود و نور تملیک می‌کند و همهٔ این کمالات خارج از حقیقت مخلوقات هستند، و خود این کمالات نیز سنخ دیگری از مخلوقات الهی هستند که متفاوت با حقیقت موجودات دنیا و آخرت‌اند.»[4] در این‌جا سوال می‌شود چگونه ممکن است چیزی خارج از حقیقت مخلوقات باشد و خودش مخلوق باشد؟! آیا بین خالق و مخلوق چیز سومی هم می‌شود فرض کرد؟! و این کمالات خارج از حقیقت مخلوقات، آیا حقیقتی هستند که دارای زمان و مکان و اجزاء هستند یا خیر؟ اگر متجزّی نیستند و زمان و مکان ندارند پس چگونه تملیک می‌شوند به مخلوقاتی که متجزّی هستند. و اگر دارای اجزاء و زمان و مکان هستند، دیگر خروج آن‌ها از حقیقت مخلوقات تناقض آشکار است.

به گفته صاحب مقالهٔ اول مدافعین تفکیک، کتاب معارف القرآن از آخرین تألیفات میرزا است. کتاب معارف القرآن، یکی از مفصل‌ترین تألیفات دورهٔ آخر مرحوم میرزا مهدی اصفهانی است.[5] با توجه به این مطالب، در کتاب معارف القرآن نسخهٔ صدرزاده صفحه ۳۱۰ آمده است: «فتحقق الزمان بخلقة المشية و الصادر الاول» در این عبارت از لفظ صادر اول استفاده شده است در حالی که اولاً اعتقاد به صادر اول از اعتقادات باطل فلاسفه است؛ زیرا صدور یعنی از ذات یک شیء، چیز دیگری تحقق یابد و شیء اول به صورت دیگری درآید اما خلقت به معنای ایجاد «لا من شیء» است. ثانیاً این کتاب در اواخر عمر میرزا منتشر شده که فضای فکری و علمی مشهد آمادگی پیدا کرده بوده است برای مخالفت با فلسفه و عرفان و به کار بردن این چنین الفاظی از روی مصلحت اندیشی وجهی ندارد.

این‌که گفته شده: «خدا به آن‌ها [تمام مخلوقات] علم، حیات، قدرت، شهود و نور تملیک می‌کند و همهٔ این کمالات خارج از حقیقت مخلوقات هستند، و خود این کمالات نیز سنخ دیگری از مخلوقات الهی هستند که متفاوت با حقیقت موجودات دنیا و آخرت‌اند.» در این‌جا سوال می‌شود چگونه ممکن است چیزی خارج از حقیقت مخلوقات باشد و خودش مخلوق باشد؟! آیا بین خالق و مخلوق چیز سومی هم می‌شود فرض کرد؟!

این‌که گفته‌اند احاطه علمیه به احاطه ذاتی بازگشت می‌کند پس در نتیجه همان طور که خدا احاطه علمی دارد، احاطهٔ ذاتی و وجودی هم به همه اشیاء خواهد داشت؛[6] این شبهه اولاً جواب حلّی دارد به این بیان که: این اشکال شما ناشی از عدم تعمق در روایات است؛ زیرا علم خداوند زمان و مکان و به عبارت بهتر جزء ندارد تا این‌که وقتی می‌گوییم ما در حیطهٔ علم و اراده خداییم معنایش این باشد ذات خداوند بر ما محیط است! بلکه منظور از عالم بودن یعنی هیچ گونه جهلی حتی در جزئیات در وی راه ندارد؛ و نیز آیا علم خود

شما به این‌که مثلاً شیطان موجود است، سبب می‌شود که ذات شما به وجود شیطان احاطه داشته باشد؟!

ثانیاً جواب نقضی دارد بدین بیان که: در آیات قرآن که می‌فرماید: «دست خدا بالای همهٔ دست‌ها است، خدا سومی از دو نفری است که با یکدیگر نجوا می‌کنید»، مفسرین معنا کرده‌اند که منظور از دست یعنی قدرت و سلطنت خدا، و منظور از سومی این است که خدا علم و آگاهی دارد که شما چه چیزی انجام می‌دهید و شما در حیطهٔ قدرت و سلطنت او هستید. حالا طبق مبنای صاحب مقالهٔ دفاع از تفکیک در این چنین آیات و سایر آیات و روایاتی از این قبیل، باید به ذات و وجود خدا ارجاع داده شوند و خدا را دارای دستی فرض کرد در نهایت بزرگی و یا این‌که خدا باید آنقدر تکه تکه باشد تا برای هر دو نفری که با یکدیگر نجوا می‌کنند، در آن‌جا حضور داشته باشد؛ در حالی که طبق عقیده صحیح مکتب این چنین نیست و خدا زمان، مکان و اجزاء ندارد و این قبیل آیات متشابه به محکمات ارجاع داده می‌شوند.

در کتاب معارف القرآن نسخهٔ صدرزاده صفحه ۳۱۰ آمده است: «فتحقق الزمان بخلقهٔ المشیهٔ و الصادر الاول» در این عبارت از لفظ صادر اول استفاده شده است در حالی که اولاً اعتقاد به صادر اول از اعتقادات باطل فلاسفه است؛ زیرا صدور یعنی از ذات یک شیء، چیز دیگری تحقق یابد و شیء اول به صورت دیگری درآید اما خلقت به معنای ایجاد «لا من شیء» است.

ثالثاً آیات و روایاتی را که در مقالهٔ دفاع از تفکیک[7] آورده‌اند از شواهدی است که فلاسفه و عرفاء برای اثبات وحدت وجود می‌آورند و خدا را وجودی می‌دانند که همه جا را پر کرده است و جایی برای غیر نگذاشته است.

آنان که طلبکار خدایید خدایید
بیرون زشما نیست، شمایید شمایید.

در این مقاله آمده است، پس اگر آن غیر (خدا)، کسی باشد که صاحب رأی و بداء و ایجاب کردن باشد، حقیقت ذات اشیایی که به واسطهٔ آن غیر مجعول شده‌اند، مجعول بالذات می‌شود.[8]. در این‌جا این سوال مطرح است که اگر فردی چیزی را جعل کند، آن شیء را مجعول بالذات می‌گویند یا مجعول بالغیر؟ و در اینجا توجهی به معانی جاعلیت نشده است زیرا در جعل وقتی که شیء‌ای را مورد جعل قرار می‌دهند به آن شیء که توسط دیگری مورد جعل قرار گرفته است، مجعول بالغیر گویند؛ و نیز در ادامهٔ حرف میرزا که آمده است: «بلاجعل و لا فعل و لا تأثیر و لاغیرها» که آن غیر، مجعولات را بدون جعل بوجود می‌آورد؛ آیا این تناقض نیست که از طرفی می‌گوید مجعولات و از طرفی می‌گوید بدون این‌که جعل باشد آن‌ها را ایجاد می‌کند؟!

میرزای اصفهانی در معارف القرآن نسخه نمازی[9] می‌نویسد: فنسبهٔ النظامات الغیر المتناهیه فی الاطوار الغیر المتناهیه و نقیضها الی علمه تعالی، متساویه: پس نظام‌های غیر متناهی با کیفیات و طورهای غیر متناهی و نقیض آن‌ها، نسبت‌شان به علم خدای تعالی، نسبت تساوی است. و نیز در معارف القرآن نسخهٔ صدرزاده[10] می‌نویسد: ... فیکون برهاناً علی انّ الله تعالی جاعل بذاته فی مرتبه ذاته للنظامات الغیر المتناهیه فی الاطوار غیر متناهیه.[11]

در این دو عبارت میرزا الفاظی به کار برده است که اختصاص به فلسفه و عرفان دارد در حالی که کتاب معارف القرآن در اواخر عمر میرزا نوشته شده است؛ واژهٔ اطوار از نظر بار معنایی با واژهٔ خلقت تفاوت دارد، طور بدین معنا است که چیزی در یک لحظه به صورتی باشد و همان چیز در لحظه بعدی به صورت دیگری. همانند آب که در یک موضعی تبدیل به یخ و در موضع دیگر تبدیل به بخار می‌شود و اعتقاد به اطوار نامتناهیه دقیقاً همان عقیده به ازلیت وجود عالم، و انکار حدوث اشیاء، و بازگشت همه تطورات به ذات خدا می‌باشد که همان عقیده فلاسفه و عرفاست. اما واژه خلقت یعنی بدون سابقهٔ وجودی و بدون مادهٔ قبلی به وجود آوردن و خلق کردن؛ و خود میرزا در معارف القرآن نسخهٔ صدرزاده ص ۳۲۱ می‌گوید: بزرگان عرفاء قائلند که ذات خدای تعالی تطوّر و تجلی به طورهای مخلوق کرده است؛[12] که طبق این متن، تطور به اطوار نامتناهیه اعتقادات عرفاء است در حالی که میرزا خویشتن و مکتب خویش را مخالف فلسفه و عرفان و حتی کلام (به نظر شاگردانش) می‌داند، چنانچه می‌آید.

آیات و روایاتی را که در مقالهٔ دفاع از تفکیک آورده‌اند از شواهدی است که فلاسفه و عرفاء برای اثبات وحدت وجود می‌آورند و خدا را وجودی می‌دانند که همه جا را پر کرده است و جایی برای غیر نگذاشته است.

نویسندهٔ مقالهٔ دفاع از تفکیک می‌نویسد: معلوم شد از نظر میرزا مهدی اصفهانی، مخلوقات، همه مجعول و مخلوق به مشیت و رأی الهی هستند ایشان ... حتی بر خلاف دیگر متکلمان، قائل است که مخلوق، به تمام معنا و به تمام ذات مخلوق است زیرا... در کلام هم با عنوان «ممکنات» از آن‌ها [مخلوقات] تعبیر می‌شود که در تعریف آن‌ها می‌گویند ممکن چیزی است که نسبت به وجود و عدم مساویٍ است.[13]

در نقد عبارت فوق اولاً باید گفت مگر دیگر متکلمان امثال شیخ طوسی، شیخ مفید، سید مرتضی، خواجه و علامه و... مخلوقات را به تمام معنا و تمام ذات مخلوق نمی‌دانند؟! و می‌گویند بعضی

از ذات مخلوقات حادث و بعضی قدیم هستند؟! یا این‌که می‌گویند ماده اولیه و هیولایی قدیم داریم و خداوند همانند نانوا از این خمیر مایه، صور بوجود آورده است و خدا را در حد نانوا و نقاش می‌دانند؟!

ثانیاً در کلام قدمای متکلمین لفظ حدوث به کار برده می‌شود و گاهی هم لفظ امکان، اما فلاسفه، معنای امکان را تغییر دادند و از معنای واقعی آن که مراد متکلمین بود تحریف نمودند و ممکن‌الوجود را قدیم دانستند!

ثالثاً متکلمین اگر لفظ ممکن را استعمال می‌کنند، برای مخلوقاتی است که واقعاً مخلوقند و خالقی آن‌ها را بوجود آورده است. و خداوند آن‌ها را «لامن شیء» خلق کرده است و اگر بخواهد آن‌ها را نابود کند هیچ مانعی پیش نمی‌آید: ان یشأ یذهبکم و یأت بخلق جدید.

در کتاب معارف القرآن نسخهٔ صدرزاده آمده است: ... و انه (عبد) کون و تحقق به تعالی؛ لیس بینه و بین ربه فصل، بنده به خدا بود و تحقق دارد؛ و میان او و پروردگارش فاصله‌ای نیست.[14] اولاً فاصله داشتن و عدم آن، در جایی متصور است که دو شیء دارای مکان و زمان باشند اما در مورد موجودی که زمان و مکان و اجزاء ندارد، نسبت به مخلوقاتش که حادث و دارای زمان و مکان و اجزاء می‌باشند، گفتن این‌که بین این دو هیچ فاصله‌ای نیست، ناشی از عدم درک کافی معنای خالق و تباین آن با معنای مخلوق است. ثانیاً این‌که بین خدا و بنده فاصله‌ای نیست، به دو صورت تصویر می‌شود، ۱ـ یا عین همند ۲ـ یا این‌که از شدت نزدیکی و قرار گرفتن در کنار هم، کانّه فاصله‌ای بین آن‌ها نیست؛ اگر عین همند و دوئیت اعتباری است، می‌شود وحدت وجود و موجود و اگر دوئیت دارند و بسیار نزدیک یکدیگرند، خداوند دارای زمان و مکان و اجزاء می‌شود که هر دو صورت با اقوال علماء و فقهاء و متکلمین اعلام و ضرورت مکتب وحی مخالفت دارد.

در عبارتی از میرزا آمده است: .... و انّ اخذه (رب) و عطائه و تحمیله و امداده، متعالیه من ان تعرف بالعلم و العقل، فضلاً من ان تعرف بالمعلومات و المعقولات و المفهومات و المتصورات البشریه: گرفتن و بخشیدن و تحمیل و امداد الهی، از این که انسان بتواند آن‌ها را به نور علم و عقل بشناسد، برتر است، چه رسد به این‌که به معلومها و معقول‌ها و مفهومها و تصورات بشری شناخته شود.[15]

این‌که گفته‌اند جاعلیت و قدرت خدا با معلومها و معقول‌ها شناخته نمی‌شود، سوال پیش می‌آید که با چه چیزی شناخته می‌شوند؟ آیا غیر از این است که جاعلیت جاعل با جعل وی، و قدرت قادر با اعمال قدرت وی شناخته می‌شود و مخصوصاً راجع به خدا که ذاتی است فراتر از زمان و مکان و اجزاء داشتن، شناخت قدرت و جاعلیت وی، تنها و تنها از راه مخلوقات وی امکان‌پذیر است، و با دیدن و شناختن مخلوقات وی، پی می‌بریم که قادری متعال وجود دارد که ما سوای این مخلوقات است؛ زیرا قدرت در مخلوقات قابل نقصان و یا حتی از بین رفتن است. بدیهی است کسی که منکر شناخت عقلی وجود و علم و قدرت باری تعالی شود باید رو به کشف و شهود و تجربه و تخیل آورد و دقیقاً همان راه عرفا را طی کند.

نویسنده مقاله اول دفاع از تفکیک می‌نویسد: مرحوم میرزا علم خدا به مخلوقات را برخلاف تمام عالمان فلسفی و عرفانی و حتی کلامی از طریق علم به ذات و آثار ذات نمی‌داند و ذات را معلوم خود ذات ـ به معنای واقعی کلمه ـ نمی‌شمارد؛ زیرا خدا را عین حقیقت علم ذاتی می‌داند و حقیقت علم را غیر معلوم و مباین با آن می‌شمارد. او معتقد است که بزرگان بشر بعد از تحقیقات فراوان در مورد علم خدا، در نهایت دو قول را معتقدند...[16]

در ادامه عبارت فوق از میرزا تنها دو قول آورده می‌شود[17] که یکی، قول فلاسفه و دیگری قول عرفاء است و حرفی از قول متکلمین به میان نمی‌آید؛ نویسنده مقاله دفاع از تفکیک سعی دارد که به خواننده بقبولاند که مشرب میرزا غیر از فلسفه و عرفان و حتی کلام است و جدای از این نحله‌های فکری است. در حالی‌که در کلام میرزا حرفی از متکلمین و آشنایان به معارف مکتب وحی نیامده است بلکه دو نحلهٔ فلسفی و عرفانی را مورد انتقاد قرار داده است، لذا می‌توان نتیجه گرفت که ادعای این‌که میرزا مخالف با کلام است از برداشت‌های نویسنده مقاله «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک عامل شکوفایی تفکیک» است نه اعتقاد میرزا. ثانیاً گرچه متکلمین ما معصوم نیستند ولی اگر گاهی در مطالبی که بیان کرده‌اند خطا و اشتباهی در کلماتشان وجود داشته باشد نباید آن‌ها را با فلاسفه و عرفاء که از جهت مبانی و اکثر مطالبی که بیان کرده‌اند، به بیراهه رفته‌اند، با یک دید نگریست.

در کتاب معارف القرآن نسخهٔ صدرزاده آمده است: ... و انه (عبد) کون و تحقق به تعالی؛ لیس بینه و بین ربه فصل، بنده به خدا بود و تحقق دارد؛ و میان او و پروردگارش فاصله‌ای نیست. اولاً فاصله داشتن و عدم آن، در جایی متصور است که دو شیء دارای مکان و زمان باشند اما در مورد موجودی که زمان و مکان و اجزاء ندارد، نسبت به مخلوقاتش که حادث و دارای زمان و مکان و اجزاء می‌باشند، گفتن این‌که بین این دو هیچ فاصله‌ای نیست، ناشی از عدم درک کافی معنای خالق و تباین آن با معنای مخلوق است.

در ابتدای مقاله ملاحظه‌ای بر ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک (دومین مقالهٔ دفاع از تفکیک) از ابواب الهدی آورده است: فهو جل جلاله خالق الوجود و رب الوجود و رب الحیاه و رب العقل و العلم و القدره و القوه و هذه الانوار المجرده ...[18] در این‌جا تعبیر انوار مجرده آورده شده است که غیر از نقدهایی که به مقاله اول دفاع از

تفکیک در آوردن الفاظی همچون تطور و صدور و ظهور و.... که در کلام میرزا آمده بود، مطرح شده بود، به این مطلب باید توجه کرد که در فلسفه (بر خلاف مبانی متکلمین که همهٔ اشیا را مخلوق و حادث واقعی و متجزی می‌دانند) وجود بر دو قسم منقسم می‌شود ۱ـ مجرد ۲ـ مادی؛ که تجرد را تعریف کرده‌اند به این‌که ماده و آثار ماده را ندارد که از اشکالاتی که بر تجرد وارد است این است که: اگر ماده ندارد به چه نحو، دو مجرد از یکدیگر تمایز می‌یابند و...[19] حال چگونه است که میرزا که به گفته حامیان وی از مخالفان سرسخت فلسفه و عرفان می‌باشد، معتقد به تجرد مخلوقات که همان عقیده عرفا است شده است.

این‌که گفته‌اند جاعلیت و قدرت خدا با معلوم‌ها و معقول‌ها شناخته نمی‌شود، سوال پیش می‌آید که با چه چیزی شناخته می‌شوند؟ آیا غیر از این است که جاعلیت جاعل با جعل وی، و قدرت قادر با اعمال قدرت وی شناخته می‌شود و مخصوصاً راجع به خدا که ذاتی است فراتر از زمان و مکان و اجزاء داشتن، شناخت قدرت و جاعلیت وی، تنها و تنها از راه مخلوقات وی امکان‌پذیر است، و با دیدن و شناختن مخلوقات وی، پی می‌بریم که قادری متعال وجود دارد که ما سوای این مخلوقات است؛

این‌که در ابواب الهدی آمده است: فالشیئیه فی الخالق جل شأنه هی الشیئیه الحقیقیه، و فی غیره هی الشیئیه بالغیر و لاشیئیه له...[20] در این‌که گفته‌اند برای غیر خالق، شیئتی نیست، این سخن به دو گونه معنا می‌شود: یا اصلاً مخلوقی در کار نیست و خود خالق است که به صورت‌های مختلف خود نمایی می‌کند یا این‌که اشیایی وجود دارند که اگر از تعیّن و هذیّت آن‌ها صرف‌نظر کنیم، خود خدا می‌شوند (که در مکتب میرزای اصفهانی به این مطلب تصریح شده است) که در این صورت مطلب به همان وحدت وجودی که میرزا مهدی اصفهانی در رد آن می‌کوشد، بازگشت می‌کند.

نویسنده مقاله همچنین می‌نگارد: بنابراین وجود مخلوقات هرگز در عرض وجود خدا و در برابر او قرار نمی‌گیرد تا موجب تحدید او شود.[21] اولاً این‌که توضیح خواهیم داد، اشیاء نه در طول خدایند و نه در عرض خدا، اما بر اساس تفکر فلسفی و عرفانی و (همان گونه که مشاهده می‌کنید) تفکیکی، اشیاء یا باید در عرض خدا باشند یا در طول خدا و چون در عرض بودن غلط است به ناچار اشیاء را در طول خدا دانسته و گفته‌اند در عرض نیست، پس باید در طول باشد زیرا که در طول و یا در عرض قرار گرفتن، متضاد یکدیگرند و وقتی یک شئ با دیگری سنجیده شود یا وجود مشترک دارند که یکی در طولِ دیگری قرار می‌گیرد و یا وجه مشترک آن‌ها بسیار کم است یا اصلاً وجه مشترک ندارند که یکی در عرض دیگری قرار می‌گیرد. ثانیاً در عرض و در طول قرار گرفتن برای اشیایی است که دارای اجزائد و زمان و مکان‌دار هستند و لیکن صحبت از طول و عرض و قرار گرفتن بین دو موجود که یکی متجزی و زمان و مکان دار است و دیگری متعالی از اتصاف به زمان و مکان و اجزاء داشتن است، سالبه به انتفاء قابلیت موضوع است. لذا این‌که در نتیجه در مکتب میرزای اصفهانی وجود اشیا عیناً همان وجود خدا دانسته می‌شود و گفته می‌شود که لاوجود الا وجود الله[22] دقیقاً همان مذهب وحدت موجودیان است.

صاحب مقاله می‌نگارد: و این حقایق [نور علم و وجود و حیات و...] در مرتبه حقیقت وجود نیستند، و همچنین است نسبت وجود به پروردگار عزت یعنی مالک وجود، و مالک وجود در رتبهٔ وجود نمی‌باشد.[23]. در این‌جا باید به این نکته توجه داشت، این‌که این حقائق در مرتبه حقیقت وجود نیستند، و نیز مالک وجود (خدا) در رتبهٔ وجود نمی‌باشد، در این صورت چه فرقی می‌ماند بین خدا و این حقائق، زیرا هر دو در مرتبه وجود نیستند و آوردن لفظ حقیقت وجود با وجود به تنهایی، سبب افتراق نمی‌شود.

انبیاء و ائمه علیهم السلام، تنها راه معرفت و کمال معرفت خدا را اقرار و تصدیق عقلی قرار داده‌اند تا بدین وسیله به خداشناسی برسی، که این شناخت توسط ابزار عقل صورت می‌پذیرد. (و البته روشن است که کنه ذات احدیت حتی با عقل هم شناخته نمی‌شود) و اگر معرفت عقلی اقرار به وجود خداوند و علم و قدرت او انکار گردد، باید به فلسفه و عرفان و کشف و شهود و تجربه و تخیّل و توهم پناه برده شود و در مخالفت با عرفا و فلاسفه تنها به صرف ادعا اکتفا گردد.

نگارنده مقاله می‌گوید: معرفت خدای متعال که ورای این انوار و تمام مخلوقات است نه با کمک این ابزار [عقل و علم] و نه هیچ ابزار بشری دیگری امکان‌پذیر نیست.[24]

در نقد این مطلب باید گفت که معرفت صانع تعالی و علم و قدرت او تنها از راه مصنوعات وی و به دلالت عقل است لذا در مورد خالق باید از راه مخلوقات پی به خالق برد، هر کسی که خویشتن را بشناسد که روزی به وجود آمده و فردا روزی از بین می‌رود، باید توجه کند که به وجود آورندهٔ وی باید متفاوت از وی باشد زیرا در غیر این صورت او نیز معدوم می‌شود و نیازمند موجدی می‌شود و اگر این رشته ادامه یابد تسلسل حاصل می‌شود. لذا انبیاء

و ائمه علیهم السلام، تنها راه معرفت و کمال معرفت خدا را اقرار و تصدیق عقلی قرار داده‌اند تا بدین وسیله به خداشناسی برسی، که این شناخت توسط ابزار عقل صورت می‌پذیرد. (و البته روشن است که کنه ذات احدیت حتی با عقل هم شناخته نمی‌شود) و اگر معرفت عقلیِ اقرار به وجود خداوند و علم و قدرت او انکار گردد، باید به فلسفه و عرفان و کشف و شهود و تجربه و تخیّل و توهم پناه برده شود و در مخالفت با عرفا و فلاسفه تنها به صرف ادعا اکتفا گردد.

والسلام

در فلسفه (بر خلاف مبانی متکلمین که همهٔ اشیا را مخلوق و حادث واقعی و متجزی می‌دانند) وجود بر دو قسم منقسم می‌شود ۱ـ مجرد ۲ـ مادی؛ که تجرد را تعریف کرده‌اند به این‌که ماده و آثار ماده را ندارد که از اشکالاتی که بر تجرد وارد است این است که: اگر ماده ندارد به چه نحو، دو مجرد از یکدیگر تمایز می‌یابند و...حال چگونه است که میرزا که به گفته حامیان وی از مخالفان سرسخت فلسفه و عرفان می‌باشد، معتقد به تجرد مخلوقات که همان عقیده عرفا است شده است.

پی نوشت‌ها:

۱ . فصل‌نامهٔ سمات، شماره چهارم، ص ۱۳۱
۲ .همان، ص ۱۳۴
۳. همان، ص ۱۳۵
۴ . همان، ص ۱۳۶
۵ . همان، ص ۱۴۷
۶ . همان، ص ۱۳۹
۷ . همان، ص ۱۳۷
۸ . همان، ص ۱۴۰
۹ . نسخه نمازی، ص ۳۲۵
۱۰ . نسخه صدر زاده، ص ۲۳۴
۱۱ . فصل‌نامه سمات، شماره چهارم ص ۱۴۳
۱۲ . فصل‌نامه سمات، شماره چهارم ص ۱۴۵
۱۳ . همان، ص ۱۴۲
۱۴ . همان، ص ۱۴۳
۱۵ . همان، ص ۱۴۳
۱۶ . همان، ص ۱۴۴.
۱۷ . معارف القرآن نسخهٔ صدرزاده صفحهٔ ۲۳۱.
۱۸ . فصل‌نامه سمات، شماره چهارم صفحه ۱۴۹.
۱۹ . برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به فصل نامهٔ سمات، شماره اول، مقاله افسانه وجود مجردات از صفحهٔ ۲۲ تا صفحهٔ ۳۵.
۲۰ . فصل‌نامه سمات، شماره چهارم، صفحه ۱۵۱.
۲۱ . همان، ص ۱۵۲
۲۲ . معارف الهیه درس ۵۱ نسخه آستان قدس،محمود حلبی.
۲۳ . فصلنامه سمات، شماره چهارم، ص ۱۵۲ به نقل از ابواب الهدی
۲۴ . همان، ص ۱۵۴

مقاله وارده ۲

قواعد پنهان یک تمدن

سید رضا حسینی

در متون دینی به پالایش ذهن و دل تأکید شده است و پیراستن این دو (ذهن و دل) ، خود مقدمه‌ای است برای شکوفایی جوانه‌ی دینداری در وجود آدمی. اما لازم است اشاره شود که پیراستن این دو نیازمند سالم‌سازی محیط است، چرا که آدمی در تعامل پیوسته با محیط می‌باشد. و ذهن و دل او همواره از این تعامل متأثر می‌شود. به همین خاطر است که در دین مبین اسلام بر سالم‌سازیِ محیط تأکید فراوان شده است. چرا که سجایای انسانی در همه کَس رشد نمی‌کند و در انسانی که ذهن و دل او بیمار است جوانه‌های اخلاق و دینداری نیز می‌خشکد. به تعبیر استاد مطهری «عزت و آزادگی و عدالت‌خواهی و خیرخواه بشر بودن در همه کس رشد ندارد. در انسان شهوتران و عیّاش ، اینها رو به زبونی و فرسودگی می‌روند؛ در انسان از خود گذشته و از تن رهیده رشد می‌کنند و لذا در آنجا که انسان به شهوت و عیش و نوش گراییده است، همه سجایای انسانی مرده است و انسان در لجن سیئات اخلاقی فرو رفته است و بدان سبب جامعه و انسان‌ها در راه سقوط می‌افتند.»[1]

دنیای امروز ما متأثر از فضایی است به نام «مدرنیته» که قواعد و اصول خاص خود را دارد و به بسیاری از فعالیت‌های ما جهت می‌دهد، حال از این موضوع آگاه باشیم یا نه . چرا که قواعد پنهان مدرنیته بر ذهن و دل ما رسوخ کرده است و در این بستر ما به دنبال یک زندگی مطلوب دینی هستیم، و صد افسوس که به هنگام عدم موفقیت به هزار و یک علت متوسل می‌شویم و کمتر به این قواعد پنهان که بر ذهن و دل ما ریشه دوانده است توجه می‌کنیم. این قواعد پنهان مدرنیته است که حتی به فعالیت‌های دینی نیز عمق و روحی غیر دینی می‌دهد.

تلقی اولیه ما از محیط آن چیزی است که با چشم ظاهر می‌بینیم اما با تأمل دقیق‌تر باید گفت که در ورای این محیط ظاهری فکر و اندیشه‌ای نهفته است که کمتر به‌آن توجه می‌کنیم، و به بررسی نسبت آن با دینداری خود می‌پردازیم. اما جالب است بدانیم آن فکر و اندیشه از پیش نسبت خود را با دینداری ما مشخص کرده است، و محصولات او لحظه به لحظه در زندگی کنونی به دینداری ما جهت می‌دهد. دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم چیزی فراتر از مظاهر صنعتی، شهری و ... است. به قول تافلر « نظام صنعتی چیزی بیش از دودکش‌ها و خط تولید کارخانه‌ها و تولید انبوه بود. یک نظام اجتماعی غنی و چند وجهی را تشکیل می‌داد که بر تمام جنبه‌های زندگی اثر گذارد.»[2] اساساً هر تمدنی قواعد و اصولی خاص خود را دارد که شاید حتی برای مردمانی که در آن تمدن زیست می‌کنند نیز چندان روشن نباشد اما به هر تقدیر بر ذهن و دل آنها تأثیر می‌گذارد و به زندگی آنها جهت می‌دهد.

دنیای امروز ما متأثر از فضایی است به نام « مدرنیته» که قواعد و اصول خاص خود را دارد و به بسیاری از فعالیت‌های ما جهت می‌دهد، حال از این موضوع آگاه باشیم یا ناآگاه . چرا که قواعد پنهان مدرنیته بر ذهن و دل ما رسوخ کرده است و در این بستر ما به دنبال یک زندگی مطلوب دینی هستیم، و صد افسوس که به هنگام عدم موفقیت به هزار و یک علت متوسل می‌شویم و کمتر به این قواعد پنهان که بر ذهن و دل ما ریشه دوانده است توجه می‌کنیم. این قواعد پنهان مدرنیته است که حتی به فعالیت‌های دینی نیز عمق و روحی غیر دینی می‌دهد.

برای تحقق فعالیت های دینی نیازمند بستری متناسب با آن فعالیت هستیم. به طور مثال اگر در گذشته هنرمند مسلمان، اثری هنری را خلق می‌کرد، از آن اثر چنان معنویتی دینی ساطع می‌شد که مخاطب را سراسر به عالم معنا نزدیک می‌کرد، چرا که آن هنر در بستر و عالمی دینی خلق شده بود. به تعبیر مرحوم دکتر محمد مددپور «هنرهای سنتی کبیر و صغیر یک عالم را اقامه می‌کنند، همان عالمی که پیامبر ـ صلی الله علیه و آله ـ در آن حضور داشته است و آنگاه که عالمشان مستور شد یا زوال یافت، دیگر آثار انکشافی خویش را از دست داده ، به یادگارهایی از عصری گمشده و فراموش شده، تبدیل می‌شود.»[3]

دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم چیزی فراتر از مظاهر صنعتی، شهری و ... است. به قول تافلر « نظام صنعتی چیزی بیش از دودکش‌ها و خط تولید کارخانه‌ها و تولید انبوه بود. یک نظام اجتماعی غنی و چند وجهی را تشکیل می‌داد که بر تمام جنبه‌های زندگی اثر گذارد.»

در روزگار ما و در بستر موجود آثار دینی فاخر به شدت کاهش می‌یابد و اگر هنرمندی هم توانست به خلق چنین آثاری دست یازد، مسلماً از بستر موجود خود را رهانیده، و با سیر در عالمی دیگر توانسته است به خلق اثر دینی خود دست یابد. چرا که اصول و قواعد پنهان مدرنیته بستری مناسب برای خلق آثار دینی فاخر نیستند و حتی اگر در این فضا اثری دینی هم بخواهد خلق شود آن روح دینی را ندارد، به طور مثال بنای جدید واتیکان:

« بنای جدید، یعنی مرکز مذهب کاتولیک تا روزگار ما ، که به جای بنای قدیمی ویران شده در دوران رنسانس ساخته شده است نیز چندی از زیبایی‌های آسمانی کلیساهای جامع قرون وسطایی با خود ندارد، بلکه حال و هوای قصری را تداعی می‌کند که قول به قدرت جهان و همهٔ ویژگی‌های اومانیستی عصری که این بنا در آن

ساخته می‌شده در آن متجلی است».[4]

در چنین فضایی حتی اگر عکس حضرت مسیح(علیه‌السلام) و حضرت مریم(ع) نیز کشیده شود باز هم ردپای روح اومانیستی و بستر نفسانیت مدار انسان امروزی در آن قابل لمس است. و از همین جا است که باید گفت وقتی به فرهنگ و هنر گذشته خویش می‌نگریم، اگر عینکی که به چشم زده‌ایم را بر نداریم همه چیز را وارونه می‌بینیم.

هنر اصیل اسلامی که پلی است برای نزدیکی آدمی به ساحت قدس را به گونه‌ای هنر دنیوی می‌بینیم. و اساساً نمی‌توانیم ارتباط حقیقی با شعر اسلامی، معماری اسلامی، تفکر اسلامی، فرهنگ و آداب و سنن اسلامی برقرار کنیم. چنین قضاوتی را به راحتی می‌توانیم در نگاه برخی محققان غربی نسبت به تمدن اسلامی بیابیم. و صد افسوس که چنین نگرشی نسبت به مظاهر فرهنگی گذشته در میان برخی از ما نیز وجود دارد. اصول و قواعد پنهان مدرنیته بستری را فراهم آورده است که در آن هر چیزی که با اصول و قواعدش ناسازگار باشد به حاشیه رانده می‌شود.

آنچه از معنا و معنویت در این دوران گفته می‌شود نیز، عاری از آن عمق حقیقی و معنای ناب است، چرا که فضای زندگی امروز سراسر ناسوتی و رها از ساحت قدسی است. به همین خاطر در گوشه و کنار این عالم هستی انواع فرقه‌ها و دسته‌ها را می‌بینیم که در تلاش‌اند تا به زندگی امروزین خود رنگی معنوی دهند، اما چه سود که اغلب آنها جز گمراهی و گرفتاری در هواهای نفسانی چیزی برای مریدان خود ندارند.

اصول و قواعد فرهنگ و تمدن اسلامی در روح و جان مسلمین بستری را فراهم کرده بود که مسلمانان هر آنچه را که با آن اصول و قواعد متناسب نمی‌دیدند به صورت خود جوش به حاشیه می‌راندند. «در تمدن اسلامی نسبت به شعر که علاوه بر ایرانیان و عرب‌ها، در میان همهٔ اقوام اسلامی دیگر، از آفریقا تا شرق آسیا، نیز منزلتی رفیع دارد، عنایت خاصی شده است با این حال، صورت‌های دیگری از ادبیات مثل نوول یا داستان بلند که امروز در غرب بازار پر رونقی دارد، هرگز در میان مسلمین نبالیده است. دلیل این امر آن بوده که اینگونه اشکال ادبی، بویژه به صورتی که در قرن نوزدهم و بیستم شکل گرفته ، در واقع اغلب تلاش‌هایی برای خلق یک جهان خیالی و موهوم بوده که خواننده در آن فارغ از واقعیت خداوند سیر می‌کند، و اسلام همواره به نحوی اصولی با چنین خیالبافیهای غفلت انگیزی مخالفت بوده است.»[5]

از سوی دیگر، مدرنیته نیز برای خود اصول و قواعدی پنهان دارد که بواسطه‌ی آن اصول و قواعد، زمینه‌ای فراهم می‌شود و در این زمینه‌ی فراهم شده بسیاری از فکرها، ایده‌ها، رفتارها و ... شکل می‌گیرد و برای ما کاملاً عادی و بدیهی به نظر می‌رسد. و کمتر به ما مجال و فرصت می‌دهد که کمی تأمل کنیم که آیا واقعاً این فکرها، ایده‌ها، رفتارها و ... صحیح است یا خیر؟ به عنوان نمونه کتاب‌هایی که با عنوان « تاریخ ادیان» به رشتهٔ تحریر درمی‌آید، عمدتاً تحت تأثیر فضای مدرنیته به بررسی و تحلیل دینداری بشر می‌پردازند. و در غالب این کتاب‌ها به طور مستقیم یا غیر مستقیم این پرسش مطرح می‌شود که چرا بشر به دین گرایش پیدا کرد؟ این سؤال امروز برای همه‌ی ما امری عادی و مورد قبول است و برای آن به دنبال پاسخ‌هایی نیز می‌گردیم و اساساً این سؤال حتی برای متدینین ما هم سؤالی مقبول و پذیرفته شده است. اما اگر کمی تأمل کنیم درمی‌یابیم که این سؤال جهت‌دار بوده و تحت تأثیر فضای مدرنیته مطرح شده است و اساساً سؤال صحیح آن است که پرسیده شود چرا برخی از افراد گرایش به بی‌دینی پیدا می‌کنند؟ آری اساساً گرایش به دین امری فطری و اصیل است و نیاز به پرسش ندارد و این بی‌دینی است که گونه‌ای انحراف از مسیر طبیعی زندگی آدمی است. به تعبیر شهید مطهری « از نظر ما گرایش دینی نیازی به پرسش ندارد. آن کشش فطرت است. بلکه باید کاوش کرد که چرا بشر گرایش به بی‌دینی پیدا کرد؟»[6]

این گونه سؤالات، فکرها و نگرش ها تحت تأثیر همان قواعد و اصول پنهان مدرنیته است که امروز ذهن و دل ما را به خود مشغول ساخته و حتی تفکر خارج از آن قواعد و اصول را برای ما بسیار سخت کرده است. و متأسفانه در این میان حتی تصویر خداوند قادر متعال نیز تحت تأثیر آن قواعد و اصول دستخوش دگرگونی شده است.

آنچه از معنا و معنویت در این دوران گفته می‌شود نیز، عاری از آن عمق حقیقی و معنای ناب است، چرا که فضای زندگی امروز سراسر ناسوتی و رها از ساحت قدسی است. به همین خاطر در گوشه و کنار این عالم هستی انواع فرقه‌ها و دسته‌ها را می‌بینیم که در تلاش‌اند تا به زندگی امروزین خود رنگی معنوی دهند، اما چه سود که اغلب آنها جز گمراهی و گرفتاری در هواهای نفسانی چیزی برای مریدان خود ندارند. و حتی در این میان پاره‌ای از جریانهای عرفانی هم که خود را به منبع غنی و ارزشمند دینی وصل کرده‌اند، باز هم نتوانسته‌اند در مریدان خود انسان‌های قدسی تربیت کنند. به تعبیر حضرت امام (رحمة الله علیه) « روزگار ما روزگار عرفان لفظی و به حجاب کشیده شدن قرآن است. ما در روزگار عرفان لفظی به سر می‌بریم . همه سخن از قدوسیت و قدسیان می‌گویند، اما اثری از قدوسیت و قدسیان را در زندگی خودمان نمی‌بینیم یا بسیار کم می‌بینیم»[7] چرا که قواعد پنهان مدرنیته طرحی را در انداخته که ما در آن طرح اسیریم و برای رهایی از آن راهی جز درانداختن طرحی نو نداریم.

جالب آن که حتی برای فکر کردن و اندیشه ورزی با واژگان و

اصطلاحاتــی مواجهیم که معنای آنها با معنایی که مطلوب فرهنگ دینی اســت فاصله دارد. بســیاری از واژه‌هایی که امــروز در علوم انسانی و در محافل علمی کشور ما رایج است معانی ای را به ذهن متبادر می‌کنند که با معانی آن واژگان در فرهنگ دینی فاصله دارد. اساساً بین جهان‌بینی و زبان رابطه‌ی نزدیکــی وجود دارد. برخی واژگان در فرهنگــی معنایــی خاص برای خــود دارد و در فرهنگی دیگر (در صورتی که تفاوت‌های ماهوی داشــته باشند) اصلاً قابل فهم نیســتند. بنابراین « به ســختی می‌تــوان واژهٔ عربی «اجل» و «تقدیر» را که تعیین‌کننده‌ی زمان مرگ یک شــخص هســتند، به زبان‌هایــی ترجمه کرد که با جهان بینی‌هــای دارای مفهوم تقدیر، مربوط نیستند.»[۸]

امروزه بســیاری از واژگان حتی واژگانی کــه در ظاهر دینی و ارزشــی به نظر می‌رســند از آن معنای ارزشــی خود تهی شده‌اند و درون مایــه‌ای کاملاً دنیایی به خود گرفته‌اند. و به راســتی که این خود یکی از معنای سکولاریسم است. اصول و قواعد پنهان مدرنیته اگــر چــه تأثیر خود را بر معانــی واژگان و لغــات مصطلح در حوزهٔ فرهنگ و هنر و علوم انســانی گذاشــت اما به دلیل اهمیت بالای آن ، این تغییر و دگرگونی رنگ و لعاب سیاسی نیز به خود گرفت.

امروزه بسیاری از واژگان حتی واژگانی کــه در ظاهــر دینــی و ارزشــی به نظر می‌رسند از آن معنای ارزشی خود تهی شده‌اند و درون مایــه‌ای کاملا دنیایــی به خــود گرفته‌اند. و به راستی کــه ایــن خــود یکــی از معنــای سکولاریسم است.

پروفســور مولانا در این زمینه می‌گوید: « یکــی از بزرگتریــن ابزارهای سلطه‌گرایی غــرب در دو قرن اخیر و بویژه در قرن بیستم، واژه‌ســازی و اشــاعهٔ اصطلاحات و مفاهیم علوم اجتماعی اســت. این زبان و تفکر غرب اســت که بــر دیگران حکومــت می‌کنــد و دســتور روز به اصطلاح «نخبگان» و «روشــنفکران» جوامع دیگر را تشکیل می‌دهد».[۹]

اصول و قواعد مدرنیته علاوه بر آنکه معانی واژگان را دستخوش تغییــر و دگرگونی کرد و محتوای ارزشــی برخی از واژگان را کاملاً دنیوی نمود، در ارائهٔ الگوی زندگی و شــهر مطلوب و حتی انســان کامل نیز جنبه‌های متعالی را تحت الشعاع جنبه‌های دانی و دنیوی قرار داد. از گذشته‌های دور ترسیم یک مدینهٔ فاضله و تصویر انسان مطلوب امری معمول و مرســوم در میان فرهنگ‌های مختلف بوده اســت . این امر هم در دورهٔ باســتان و هم در فرهنگ دینی و هم در عصر جدید اتفاق افتاده اســت. اما محتوای مدینهٔ فاضله و انسان مطلوب در دوران باسِتان و فرهنگ دینی با آنچه در عصر جدید به تصویر درآمده کاملاً متفاوت اســت. آرمان شهرهای دوران باستان تصویــری از خوبی‌هــا و نیکی‌ها را پیش روی انســان می‌نمایاند و آدمی در چنین شــهرهایی در تلاش است تا لحظه به لحظه ملکات انســانی و اخلاقــی خود را ارتقاء دهد. آرمان شــهرهایی هم که در فرهنگ دینی طرح‌ریزی شده‌اند از چنین ویژگی‌هایی برخوردارند و در تلاش‌اند تا آدمی به قرب الهی برســد. نمونهٔ آن «شــهرخدا» در آثار آگوســتین است. « در دســتگاه نظری آگوستین دو گروه انسان خود را می‌نمایانند. انســان‌های برگزیده و انسان‌های نفرین شده و مراد او از این دو گروه، دو شــهر، و «شــهر خدا» و «شــهر خاکی» اســت. در شــهر خاکی زندگی مادی، اصل و انســان ملاک است. شهروندان نیز خودخواه و مغرورند. اما شهر مینویی از معنویت روحی برخوردار است و شهروندش خدا را ملاک قرار می‌دهد.»[۱۰]

اما آرمان شهرهایی که پس از دوره‌ی رنسانس ترسیم شده‌اند، عاری از حال و هوای ســابق بوده اســت. آرمان شهرهای این دوره بســتری اســت برای ظهور هواهای نفســانی آدمی و در این میان اعتلا و عروج آدمی برای تقرب به ملکوت الهی به فراموشی سپرده می‌شــود. نمونه‌ی آن را می‌توان به « دنیای قشنگ نو» اثر آلدوس هایکسلی ویا « ۱۹۸۴» اثر ژرژ اورول اشاره کرد. از رنسانس به بعد گو اینکه هبوط آدمی امری مادام العمر است که تا ابد ادامه دارد. و تقرب به ســاحت قدســی دیگر ذهن و دل انسان امروزی را به خود مشغول نمی‌دارد.

اما برای آدمی پیش از این دوره، واقعیت قدسی جایگاه و شأنی ویژه داشت:

« برای یک مســیحی واقعیت قدســی عبارت بود از خطاب وحــی خداوند. این وحی به صورت یک واقعیت وجود داشــت و فرد مســیحی خود را در برابر آن می‌یافت. در مدرنیته این تجربه از بین رفته است. در مدرنیته اتصال آسمان به زمین وجود ندارد. این تجربه دیگر وجود ندارد که انسان در برابر یک واقعیت قدسی قرار دارد.»[۱۱]

بــه هر تقدیر آدمی در هر عصری بــا اصول و قواعدی مواجه بوده است که به عنوان زمینه و بستری به تمام فعالیت‌های او جهت داده اســت و اغلب این قواعد، برای اکثر افراد جامعه پوشیده است. امــا جالب اینکــه این قواعد به بســیاری از رفتارهای ما بدون آنکه مطلع باشــیم جهت می‌دهد. لذا، تعیین نســبت خود با این اصول و قواعد یک ضرورت است.

پی نوشت‌ها:

۱- علل گرایش به مادیگری، ص ۱۷۷ .
۲- موج سوم ، ص ۳۳.
۳- حقیقت و هنر دینی ، ص ۲۲ .
۴- سید حسین نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۳۲۰ – ۳۱۹ .
۵- همان، ص ۱۵۶ .
۶- علل گرایش به مادیگری ، ص ۴۷ .
۷- نقل از محمد مددپور، حقیقت و هنر دینی، ص ۷۰ – ۶۹
۸- ویلیام مونتگمری وات، حقیقت دینی در عصر ما، ص ۲۴ – ۲۳.
۹- ظهور و سقوط مدرن، ص ۱۲۴.
۱۰- اسماعیل شفیعی سروستانی، تفکر، فرهنگ و ادب، تمدن، ص ۱۰۹.
۱۱- محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ص ۴۰.

۳

مقاله وارده

نقدی بر کتاب دین و زندگی

عباس شاه منصوری

از آنجایی که قسمت عظیمی از تربیت دینی دانش آموزان این مرز و بوم از طریق سیستم آموزش و پرورش رقم می‌خورد؛ به نظر می‌رسد ضروری باشد که با دقتی تام و حساسیتی ویژه به این بخش نگریسته شود تا در سایه‌ی این مراقبت ثمری نیکو به بار نشیند و هر اندازه توجه بیشتری بدان مبذول شود، باز هم همتی بیشتر و کاری مضاعف می‌طلبد.

در این وارسی عناصری چند را در این مقوله دست اندرکار می‌یابیم. عناصری همچون: معلم، فضای آموزشی، امکانات آموزشی و غیرهم. اما آن عنصری که بناست در این مجال مورد مداقه قرار گیرد ماده درسی می‌باشد که چونان طعامی می‌ماند که دیگر عناصر (مثل معلم و امکانات آموزشی و ...) قرار است آن را در پیکره آموزش روان سازند و از آن قوّت، حیات دینی به تن مخاطب بدوانند. بر این اساس شایسته است در این مقام اندکی درنگ نموده و به بررسی اجمالی این مواد بپردازیم، امید آنکه مورد عنایت آن پرده نشین دوران سیاه غیبت افتد که رضایتش رضایت حق جل جلاله و عظم شأنه است.

در این کاوش آنچه در نظر گرفتیم کتابهای درسی دین و زندگی مقطع متوسطه است تا با معیار ثقلین،که رساننده به مقصد الهی هستند و جز آن دو هیچ چیز دیگر صلاحیت میزان دین بودن را ندارد، به عیار نقد نهیم.

اما از آنجا که نقد تفصیلی مطالب، دفترها می‌طلبد و شاید ملال مخاطب را هم حاصل آورد، بر این اساس و به خواست علیم حکیم به نقدی کلی بر هر کتاب بسنده می‌کنیم. بر این مبنا در هر شماره از فصلنامه، یک کتاب از چهار کتاب دوره متوسطه را مورد نظر قرار داده و کلیات مطالبش را به تحلیل می‌نشینیم.

کتاب دین و زندگی سال اول دبیرستان

ساختار کلی این کتاب همچون کتاب‌های سال دوم و سوم در سه مرحله با نامهای «گام اول»، «گام دوم» و «گام سوم» طرح ریزی شده است. گام اول که «آمادگی در اندیشه و قلب» نام دارد در صدد این است که دانش آموز ابتدا با اندیشه ورزی راهی را انتخاب نماید. سپس در گام دوم با نام «آهنگ سفر» دانش آموز باید عزم کند که راه انتخاب شده را طی نماید و نهایتاً در گام سوم با نام «قدم در راه»، دانش آموز باید راهی را که با تفکر انتخاب نموده بود و عزم بر طی آن کرده بود، شروع به پیمودن نماید.

در بررسی این نگاه به نظر می‌رسد که این نوع نگاه به تربیت دینی چندان تطابقی با نگاه خود دین به این مقوله ندارد؛ چرا که دین اصل و اساس دین ورزی را خداشناسی می‌داند و نقطه شروع را بر این اساس بنیاد می‌نهد و هر آغازی را که از این آبشخور جریان نیابد صحیح نمی‌داند. چنان که از آیهٔ "ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء فاعبدوه و هو علی کل شیء وکیل"[1] چنین برداشت می‌شود که ابتدا خداوند متعال معرفت خود را با عناوینی چون ربوبیت، الوهیت و خالقیت متذکر شده و آنگاه در سایه این معرفت دستور به عبادت می‌دهند (فاعبدوه) و عقل نیز به همین (بندگی مولی) حکم می‌نماید. چنان که مولانا امیرالمومنین علیه السلام می‌فرماید: أوّلُ الدّینِ مَعرِفَتُه[2] (سرلوحه دین، معرفت خداوند متعال است). از شناخت اوست که بندگی آغاز می‌گردد و این شناخت، قدم اول و بن مایهٔ دین است . چنان که در حدیثی دیگر، حضرت امام موسی کاظم علیه السلام به همین حقیقت چنین اشاره فرموده‌اند که: اَوّلُ الدِّیانَـهِ بِه مَعرِفَتُه[3] (اولین قدم تدین و دیانت به خداوند متعال شناخت اوست.) و تا این گام نخستین برداشته نشود مبنایی نهاده نشده تا بنایی بر آن استوار گردد و آنگاه هر چقدر هم که ساختمان رفیع گردد تا ثریا می‌رود دیوار کج و دیوار کج سرانجامی جز ویرانی ندارد.

از ملاحظهٔ آیات فوق آشکار می‌گردد که نقطه آغاز دین ورزی و تدین، شناخت خداوند متعال است و دقتی مختصر نیز این بیان را برای ما وضوحی بیشتر می‌بخشد؛ توضیح آنکه اگر ما تعالیم دین را در سه شاخهٔ اعتقادات، اخلاق و احکام مورد بررسی قرار دهیم، روشن می‌گردد که معرفة الله در سه بخش به منزله روح برای تن است. خداشناسی بدین گونه زیربنای اعتقادات است که وقتی ما خدای واقعی را کما هو حقه شناختیم، رسولش را می‌شناسیم؛ چرا که رسول واقعی همانی است که به آن دعوت می‌کند و مطابق با او از او خبر می‌دهد اما رسول دروغین، آن معرفت واقعی از او را بیان نمی‌دارد و به این حقیقت در لسان ادعیه چنین اشاره شده: اللهم عرفنی نفسک فانک إن لم تعرفنی نفسک لم اعرف نبیک اللهم عرفنی رسولک فانک ان لم تعرفنی رسولک لم اعرف حجتک[4](پروردگارا، خودت را به من بشناسان که درغیر این صورت نبی‌ات را نخواهم شناخت، خدایا رسولت را به من بشناسان که در غیر این صورت حجتت را نخواهم شناخت) و چون او را صحیح شناختیم او را نه توهم می‌کنیم و نه متهم که هر کدام از این دو توحید و عدل را نشانه می‌روند و بنابر این آن که خدایش را صحیح شناخت، اصول اعتقادی‌اش از گزند خطا در امان خواهد ماند.

> **دین اصل و اساس دین ورزی را خداشناسی می‌داند و نقطه شروع را بر این اساس بنیاد می‌نهد و هر آغازی را که از این آبشخور جریان نیابد صحیح نمی‌داند.**

اما زیربنا بودن خداشناسی در اخلاق و احکام بدین گونه است که اگر کسی خدا را آن چنان که شایسته است بشناسد؛ مثلاً او را به حاضر بودنش و به قاهریت و قدرتش بشناسد، مادامی که در محضر اوست خلاف امر او را مرتکب نشده و بیم از جلالتش و امید به فضل و رأفتش او را به حرکت متوازن در مسیر بندگی‌اش سوق می‌دهد و این شناخت صحیح خداوند او را متخلق به اخلاق

و عامل به احکامش می‌نماید نه نظریه‌های اخلاقی بشـری که به نظریه‌هایـی چون حد وسـط و درمان به ضد و امثالهم قائل شـده اندکه به اشکالات مختلفی گرفتار می‌آیند.

دیـن نقطه آغاز را خداشناسـی می‌داند که امـکان فهم عقلی وجود خالق و خداوند در نهاد همه آدمیان نهاده شـده است و حجج الهی که برای تربیت نفوس ارسـال شـده‌اند از همین نقطه آغازین شـروع می‌کنند (قولوا لا اله الا الله تفلحوا) و در سایه تذکر به این سرمایه فطری عقلی، بنای تربیت را می‌نهند. این شان انبیاء علیهم السـلام را مولانا امیرالمومنین علیه السلام چنین بیان می‌فرمایند: فبعث فیهم رسـله و واتر الیهم أنبیاءه لیسـتأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسـی نعمته.[۵] (پس خداوند رسـولانش را میان انسان ها برانگیخـت و انبیـاء را یکـی پس از دیگری به سوی آنان گسیل داشت تا وفا بـه پیمان فطرتـش را از آنان باز خواهند و آنها را متوجه نعمت فراموش شدۀ او بگردانند.)

آنگاه که زنگار از این معرفت زدوده شود آدمی در می‌یابد که مخلوق است و او خالـق؛ مرزوق اسـت و او رازق؛ عبد اسـت و او مولی و به موازات این معرفت، حسن و شایستگی و بایستگیِ بندگی خداوند متعال نیز برایش وضوح می‌یابد و حال دیگر اوسـت که با این هدایت آشـکار، راه بندگی بپیماید که منحصر در اطاعت از حجج اوسـت و نه تفکرات و سیستم‌های بشر ساخته که جز دوری از او چیزی را به ارمغان نمی‌آورد.

امـا در کتـاب، ایـن راه روشـن در تربیـت نفـوس متـروک مانده و اندیشـه‌های ناقص بشـری بر جای آن تکیـه نمـوده که در زیـر به اهم اشکالات این تفکر می‌پردازیم:

کتاب در گام اول بر آنسـت که ما استعدادهای فراوانی داریم و برای اینکه این اسـتعدادها شکوفا شوند باید هدفی را برگزینیم که جامع تمام اهداف فرعی باشـد و مـلاک برای اینکه هدف اصلی را بشناسـیم افول ناپذیر بودن اسـت؛ همان گونه که حضرت ابراهیم علیه السلام بر اساس این معیار به چنین انتخابی دست زد و خدای افول ناپذیر را مقصود و هدف اصلی زندگی خویش قرار دادند.

در نقد این اندیشـه که سـه درس ابتدایی کتاب را نیز به خود اختصاص داده چند نکته قابل ذکر است: اولاً در این اندیشه از همان ابتدا انسـان محور اسـت و از خدایی که معرفـت او موجب خضوع و تدین و بندگی می‌شـود خبری نیسـت بلکه این انسان است که اساس بوده و برای اینکه استعدادهایش شکوفا شود رو به سوی خدا می‌نماید و در این راستا اگر آن خدا هم خدای واقعی نباشد توفیری نمی‌کند؛ چون او مقصود نیسـت بلکه شکوفایی استعدادهای انسان مطلوب است و این هدف با خدایی ذهن ساخته هم برآورده می‌شود و بـا این خدای تخیلی، دین ورزی پیشـه می‌کند و گمان می‌نماید که دین دارد در حالی که واقعیت غیر این اسـت و با بت ذهنی خود مشـغول بوده اسـت. هرچند در این گیر و دار اسـتعدادهایش هم شکوفا شده باشد. حال آن که همان گونه که گفته آمد در نگاه دینی انسان ابتدا و در مقابل خدای واقعی، خود را مربوب و مملوک می‌یابد و بـه اطاعت از حکم عقل، خود را بنده می‌یابد و حاصل این یافتن، کرنش و خضوع و بندگی است و برای یافتن چگونگی بندگی، خود را ناگزیر از رجوع به حجت الله می‌یابد و در این مسیر خدای واقعی و نه خود ساخته، مقصودش گشته و طی طریق بندگی می‌نماید.

مـا وقتی در مخلوقات نظـر می‌کنیم آنها را واجد دو دسته از صفات می‌یابیم: یک دسـته صفاتی که حاکی از نقص هستند مانند جهل و ترس و امثالهم. دسته دیگر صفاتـی هسـتند که بیانگـر کمالی برای مخلوق می‌باشـند همچون علم و قدرت. مسلما صفاتی که حاکی از نقص هستند نمی‌توان به خالق متعال نسـبت داد. اما آیا می‌تـوان صفات کمالـی مخلوقات را به خالق نسـبت داد؟ فلاسفه،که مولفین محتـرم کتـب نیـز تابـع آنها هسـتند، پاسخشـان به این سـوال مثبت اسـت و می‌گویند مـا می‌توانیـم همین صفات کمالـی را بـه صـورت نامحـدود فرض نمـوده و بهٍ خداوند متعال نسـبت دهیم و او را مثـلا صرف العلم و صرف القدره و غیرهم بخوانیم.

ثانیاً بر فـرض اینکه نقد قبلی را نادیده بگیریـم و انتخاب هدف جامع را انگیـزه دینداریِ قـرار دهیم، معیار پایان ناپذیری اولاً و بالذات نمی‌تواند معیاری مطمئن باشد؛ چرا که می‌توان در ذهـن چیزی را تصـور نمود که از هر جهت پایان ناپذیر باشـد و آنگاه – العیـاذ بالله– آن را خدا قـرار دهیم و دین ورزی نمائیم، یعنی از همان ابتدا بت پرسـتی را بنا نهاده‌ایم و سـاخته ذهن خـود را مقصود خود قـرار داده ایم. و حـال آنکه اگر در دین به افول ناپذیـری حق تعالی عز اسـمه و جل جلاله اشاره شـده، به اعتبار ثانوی و بـه عنوان یکـی از ویژگی‌های خالق به آن نظر شـده. بنابراین اگر حضرت ابراهیـم علیه السـلام می‌فرماید: لا احـب الآفلین، افـول پذیری را بـه اعتبار ثانوی مد نظر داشـته و بـه عبارتی چون صفت مخلوق اسـت، از موصوف به چنین صفتی بـر حذر مـی‌دارد؛ چنان که دراِ ادامه به همین معیار اشـاره نموده و می‌فرماید: إنّی وَجَّهتُ وَجهِیَ لِلّذی فَطَرَ السَّماواتِ وَ الأرضَ حنیفاً و بدین گونه خالق بودن که در مقابلش مخلوق بودن دیگر موجودات را حکایـت می‌نماید، به عنوان ملاک به مشـرکین تذکر می‌دهد و آنها را با این ویژگی به خودشـان رجـوع می‌دهد. موید این مطلب فرمایش حضرت امام رضا علیه السـلام است که می‌فرمایند: ...فلما أفل الکوکب قال لا احب الافلین، لأن الافول عن صفات المحدث لا مـن صفات القدیم...[۶] (پس هنگامی که سـتاره غروب کرد گفت من افول کنندگان را دوسـت ندارم؛ زیرا افول از صفات حادث است

نه از صفات قدیم) و اگر مولفین محترم بخواهند برگردند و خالقیت را معیـار انتخاب قرار دهند علاوه بر اینکه به حرف اولی که عرض شد برگشته‌ایم (یعنی مباحث خداشناسی پایه بحث قرار گیرد.) دیگر ادامه مباحث مبنی بر تکامل استعدادها در سایه هدفی والاتر، بزرگتر و پایان ناپذیر معنا ندارد.

ثالثاً، این نکته گویی در کتاب نادیده گرفته شـده اسـت که حضـرت ابراهیم علیه السـلام هیچ گاه غیر خداپرسـت نبوده‌اند تا بخواهد در نوجوانی دست به انتخاب بزند و آن هم به این شیوه که منتخب کتاب است دیندار باشد.

کتاب در ادامه، پس از این برداشت، به توصیف این هدف بزرگ و پایـان ناپذیر که نام خاوند بـر او می‌نهد می‌پردازد تا دانش آموز راغب به گفتگو و تسبیح و تحمید او گردد و دو درس را به این امر اختصاص می‌دهد و در وصف او چنین بیانی را القاء می‌کند که چون معطی شـیء نمی‌تواند فاقد آن باشـد، بنابراین همین صفاتی را که در مخلوقات می‌بینیم به صورت کامل و نامحدود در خالق موجود هسـتند و او سرچشـمه همه کمالات مخلوقات است.

در نقـد بیان فـوق می‌توان از دو دیدگاه عقل و نقل به بحث نشسـت. اما از نظـرگاه عقل این نتیجه حاصل می‌آید کـه خداونـد متعـال را حتی از صفـات کمالی مخلوقـات نیز باید منزه دانسـت و بـر این امـر دلایلی می‌تـوان اقامه نمود کـه به یک مورد از آنهـا اکتفا می‌شـود و آن اینکه اگر چیزی در ذاتـش نیازمند بود هیچگاه نمی‌تـوان از آن تصور یک موجود ذاتاً بی نیاز ساخت؛ چرا که ذاتی هیچ چیز از آن قابـل انفکاک نیسـت. توضیح مطلب آنکه ما وقتی در مخلوقات نظر می‌کنیم آنها را واجد دو دسته از صفات می‌یابیم: یک دسته صفاتی که حاکی از نقص هستند مانند جهل و ترس و امثالهم. دسته دیگر صفاتی هسـتند که بیانگر کمالی برای مخلوق می‌باشـند همچون علم و قدرت. مسـلماً صفاتی را که حاکی از نقص هستند نمی‌توان به خالق متعال نسـبت داد. امـا آیا می‌توان صفات کمالی مخلوقات را به خالق نسبت داد؟ فلاسفه،که مولفین محترم کتب نیز تابع آنها هستند، پاسخشان به این سوال مثبت است و می گویند ما می‌توانیم همین صفات کمالی را به صورتِ نامحدود فرض نموده و به خداوند متعال نسبت دهیم و او را مثلا صرف العلم و صرف القدره و غیرهم بخوانیم.

امـا بر فرض این که بتـوان چنین نامحدودهایی را فرض کرد ایـن سـوال رخ می‌نماید که مـا وقتی مثلاً صفـت کمالی علم در مخلوقات را در نظـر می‌گیریم، ویژگی‌هایی ذاتی برای او می‌بینیم کـه به هیچ عنوان نمی‌توان این ذاتی ها را از او سـلب نمود؛ مثلاً علم در علم بودنش وابسـته به ماهیت اسـت و اگر ماهیتی نباشـد علمی هم در کار نیسـت و اگر بخواهیم این علم را نامحدود فرض کنیم نباید این نیازمندی به ماهیت را از او بگیریم؛ چه اینکه هرگاه ایـن ویژگـی ذاتی را از او گرفتیم در واقع دیگـر چیزی به نام علم نداریـم که بخواهیم نامحـدود فرضش کنیم. بنابرایـن یا باید این ویژگی ذاتی را از او سـلب نمائیم و بعد به خداوند نسـبتش دهیم یا اینکـه با همین ویژگی ذاتی‌اش به خداوند نسـبتش دهیم و در هر صورت با محذوری مواجه‌ایـم. اگر بخواهیم ویژگی ذاتی علم را از آن بگیریـم در این صـورت دیگر چیزی به نام علم نداریم که حتی بخواهیم به انسـان نسبت دهیم و علم را از علم بودنش انداخته‌ایم و در واقع علمی داریم که علم نیست و این گونه به تناقضی آشکار رسـیده‌ایم و یـا اینکه باید ایـن علم را با همیـن ویژگی ذاتی‌اش، یعنی نیازمندی به غیر، به خالق نسبت دهیـم و ایـن نسـبت دادن نقص به خالق اسـت و این هم تناقضی آشکار است. براین اساس ما نمی‌توانیم حتی صفـات کمالی مخلوقـات را به خالق تعالی نسـبت دهیم و باید او را هم از صفـات نقص و هـم از صفات کمال مخلوقات تنزیه نمـود. خداوند متعال عالم است اما این تشـابه در نام نباید ما را به تشـابه در معنا سـوق دهد. او عالم اسـت اما کیفیـت علمش بر ما مخلوقات محدود در فضاهای ادراکیِ خـاص مخلوقات قابل درک نیسـت. یعنی وَقتی می‌گوییم عالم اسـت تنها بدین معناسـت که جاهل نیست و نه هیـچ چیز اضافه دیگـری که ما را به تشبیه بکشاند و نعوذ بالله من ذلک.

مـا نمی‌توانیـم حتـی صفـات کمالـی مخلوقات را به خالق تعالی نسبت دهیم و بایـد او را هـم از صفـات نقـص و هم از صفـات کمـال مخلوقـات تنزیه نمود. خداوند متعال عالم اسـت اما این تشابه در نام نباید ما را به تشابه در معنا سوق دهد. او عالم اسـت اما کیفیت علمش بر مـا مخلوقات محدود در فضاهای ادراکی خاص مخلوقات قابل درک نیست. یعنیَ وقتـی می‌گوییـم عالم اسـت تنها بدین معناسـت که جاهل نیست و نه هیچ چیز اضافه دیگری که ما را به تشبیه بکشاند.

اگر مشَرَّف به محضر روایات معصومین علیهم السلام شویم در می‌یابیم که آن ذوات مقدسه نیز ما را بر حذر داشته‌اند که بخواهیم از اشتراک لفظ به اشتراک در معنا نیز درآییم:

فَمَعانِـی الخَلق عَنهُ مَنفِیَّه[۷](معانی ای که دربارهٔ مخلوقات وجود دارد از خدا به دور اَست.)

وَ إنَّما سُـمِّیَ اللّه عالِماً لأنَّه لا یَجهَلُ شَیئاً. فَقَد جَمَعَ الخالِقُ وَ المَخلُوقُ اسـمَ العِلمِ وَ اختَلَفَ المَعنَی ... .فَقَد جَمَعَنا الإسـمَ بِالسَّمِیعِ وَاختَلَفَ المَعنَی و هکَذا البَصیر.[۸](خداوند«عالم» نامیده شـده، چون او نسـبت به چیزی جاهل نیسـت. پس همانا خالـق و مخلوق در اسـم«علم» مشـترکند ولی معنای علم در خالق و مخلوق مختلف است... . پس ما در اسم «سمیع» مشترکیم ولی معنا مختلف است. در مورد «بصیر» نیز مطلب از این قرار است.)

سَـمیعٌ لا بِمِثلِ سَمعِ السّـامعین.[9](او شنواست اما نه مثل دیگر شنوایان.)

مُبائِـنٌ لجَمیعِ ما أَحدَثَ، فِـی الصِّفات.[10](او با همه حادث ها در صفات متباین است.)

همان گونه که ملاحظه شد حجج الهی که خبردهنده واقعی از او جل جلاله هستند برحذر می‌دارند که صفات مخلوقین را به خالق تعالی نسبت داد؛ چرا که بدین شیوه به تشبیه خالق و مخلوق گرفتار می‌آییم و به پرستش بتی ذهنی مشغول. بنابراین این شیوه توصیف خداوند متعال که در کتاب آمده، نه با عقل سازگار است و نه با کلام پیشـوایان معصوم علیهم السـلام. و هنگامی که به چنین لغزشـی گرفتار آمدیم که بر خلاف رهنمود حجت‌های معصوم الهی سخنی در مورد خداوند متعال ـ که شناختش پایه دین اسـت – بر زبـان راندیم آیا غیر خدا را به جای خدا ننشانده ایم؟ و هنگامی که بحثِ پایه ای دین چنین باشـد، آیا می‌توان گفت بقیه مباحث مصداق نام تعالیم دینی باشـند؟(البته از آن مقدمـات چیـزی جز این نتایج نمی‌شد انتظار داشت.)

حجج الهـی که خبردهنـده واقعی از او جـل جلاله هسـتند برحـذر می‌دارند که صفات مخلوقین را به خالق تعالی نسبت داد؛ چرا که بدین شـیوه به تشبیه خالق و مخلـوق گرفتار می‌آییم و به پرسـتش بتی ذهنی مشـغول. بنابراین این شـیوه توصیـف خداونـد متعـال کـه در کتـاب آمـده نه بـا عقل سـازگار اسـت و نه با کلام پیشـوایان معصوم علیهم السلام. و هنگامـی کـه به چنین لغزشـی گرفتار آمدیـم که بر خلاف رهنمـود حجت‌های معصـوم الهی سـخنی در مـورد خداوند متعال – که شـناختش پایه دین است– بـر زبـان راندیم آیا غیر خـدا را به جای خدا ننشـانده ایم؟ و هنگامـی که بحث پایـه ای دین چنین باشـد آیـا می‌توانَ گفـت بقیه مباحـث مصداق نـام تعالیم دینی باشند؟

پـس از این بحث، کتاب وارد بحث ایمان می‌شود و قائل است پس از اینکـه شـناخت ایجاد شـد باید به این شـناخت ایمان داشت و همراهی شـناخت و ایمان موجـب عمل صالح می‌شـود و راه‌هایی برای رسـیدن از شـناخت بـه ایمان بیان نمـوده و دو درس به این مبحـث اختصاص یافته اسـت.

در نقد این تفکر نکاتی قابل ذکر اسـت؛ اول اینکه متعلَّـق ایمان ذکر نشده یعنی بیان نشـده به چه چیزی باید ایمان داشـت تا در زمره مومنین قـرار گرفـت و از ایـن دیـدگاه یک زرتشـتی، یک مسـیحی، یک یهودی، یک مسلمان و حتی یک بت پرسـت همین که به چیزی پایان ناپذیر ایمان داشـته باشند مومن هستند و بدین گونه قدمی به سوی پلورالیسم دینی برداشته می‌شود و با این نگاه، صرف ایمان خوب اسـت چه این ایمان از یک وهابی باشد که به هدفش ایمان دارد و خود را فدای راه و هدفش می‌کند؛ چه انسـانِ مومنی که در راه حجت حی داور جانبازی می کند. البته با آن متعلَقی که در شـناخت هدف بیان شـد، بـروز متعلِقی چنین گتره ای و فراگیر که همهٔ اضداد را در بر می‌گیرد دور از پیش بینی به نظر نمی‌رسـید. حال آن که آموزه‌های ثقلین فرسـنگ ها از این برداشـت ها به دور هسـتند و این امر بر همه آشـنایان به فرهنگ ثقلین آشکار است و نیاز به اقامه دلیل ندارد.

نکته دیگر در نقد این تفکر اینکه کتاب شـرط ایمان آوردن به آنچه را که در حیطهٔ شـناخت بیان کرده بود آمادگی قلبی می‌داند و آمادگـی قلبی را در گرو آراسـتگی قلب به فضایل و پیراسـتگی از رذایـل می‌داند. نقدی که بر این اندیشـه وارد اسـت اینکه بنا بر مبنای کتاب، قلب قبل از کسـب شـناخت می‌تواند فضایل و رذایل را بشناسـد و به آنها آراسته و پیراسـته گردد. با این بیان آیا به دَور دچار نشـده‌ایم ؟زیرا ایمان را موخره شـناخت قرار داده‌ایم و قلبی هم که می‌خواهد آماده پذیرش ایمان باشـد، از قبل این شناخت را داشـته اسـت. اگر این زیبایی و زشـتی ها را از قبل می‌دانسته که دیگر نیازی به شناخت نیست و اگر نمی‌داند، چگونه می‌خواهد آماده برای پذیرش ایمان شود؟ و این دَوری است که حاصل اختلاط مبانی بشری با مبانی وحیانی است.

پس از مطالب ذکر شـده در گام نخسـت، کتاب در قالب سه درس به گام دوم تحت عنوان «آهنگ سـفر» پرداختـه و بر آن اسـت که مخاطب پس از شـناخت هدف و ایمان به آن، حال باید شـروع به حرکت در مسـیر نماید و عزمـش را برای انجام اعمال صالحه جزم نماید. و رهنمودهایی نیز برای تقویت عزم بیان نموده است.

امـا در پرتو تعالیـم نورانی ثقلین عزم برخاسته از همان پله ابتدایی دین یعنی معرفت الله اسـت. به هر میزانی که معرفت به الله تعالی فزونتر باشـد شـخص هم انگیزهٔ قـوی تری برای اطاعـت و بندگـی دارد و هر کس در مقابـل ایـن معرفت خضـوع نماید و جحد نورزد، معرفت بیشتری به او عطا می‌شـود و با بندگی معرفت پیشینش فزونی می‌یابـد و همان طور که گفته آمد این معرفت با مشاطه گری‌های ذهن رو به افزایش نمی‌نهد بلکه با رجوع تام و تمام به آموزه‌های توحیدی اهل بیت علیهم السـلام که ابواب معرفت الله هستند، و نیز عبادت خداوند کمال می‌یابد و در واقع معرفت الله و بندگی به موازات هم رشـد می‌نمایند؛ در صورت خضوع در مقابل این معرفت درجه معرفت که همان بندگی اوسـت بالاتر می‌رود و بدین طریق تمام بندگی و معرفت در هم تنیده شده چنـان که حق متعال می‌فرماید: "وَ إِن تُطیعـوهُ تَهتَدُوا"[11](اگر او را اطاعت کنید هدایت می‌یابید.) یا می‌فرماید: "واعبد ربک حتی یاتیک الیقیـن"[12] (پروردِگارت را عبادت کن تا به تو یقین عطا نماید.) و باز می‌فرماید:" فَإِن أَسلَمُوا فَقَدِ اهتَدَوا"[13](اگر تسلیم شوند همانا هدایت

می‌یابنـد.) و اگر در مقابل این معرفتِ فطری عقلی اسـتکبار ورزند به دسـت خود بر این معرفت حجاب افکنده و از معرفت ثانوی که حاصل بندگی است نیز محروم می‌شوند.

بنابرایـن چنان که ملاحظه شـد، بنابر آموزه‌هـای ثقلین چیز جداگانه ای به نام عزم که پس از شناخت و ایمان باید حاصل شود نداریـم. و اساسـاً تعالیم انبیاء و ائمه علیهم السـلام مجموعه ای منسجم و در هم تنیده است که جدایی میان عناصر آن امکان پذیر نیست. علاوه بر این، اشکالات عقلی گذشته نیز بر این گفتار کتاب وارد اسـت؛ زیرا اگر ما عـزم را چیز جداگانه ای فرض نمودیم حال چه چیزی می‌خواهد این عزم را در ما موجب شود که به واسطه آن رعایـت حدود الهی نماییم؟ اگر بگویید شـناخت و یا ایمان موجب عزم است قابل قبول نیست؛ چرا که در این صورت، نیازی به ایجاد و تقویتش نبود و خود به خود پس از شـناخت و ایمان می‌آمد و اگر قائـل بودید که از راهی غیر از شـناخت و ایمان باید ایجادش نمود همه مبادی که تا اینجا بنا نهاده اید عبث خواهد بود. چرا که هدف اصلی این بود که مخاطب عازم بر انجام تکالیفش شـود و اگر این از طریق شـناخت و ایمانی که بیان نموده اید حاصل نشود آوردنش لغو بوده است.

نکته دیگر آنکه برای تقویت عزم راههایی بیان شده که از سنخ عمل هستند و این به معنای واگذار کردن مقدمه به موخره است که نزد عقلا پذیرفته نیست.

کتاب در گام سـوم با نام «قدم در راه» که در قالب پنج درس تدوین یافته اسـت، به بیان یک سری احکام و اعمال پرداخته است که از دانش آموز انتظار عمل به آنها را دارد.

در این مقام نیز جا دارد بپرسـیم با این شـیوه نگاه که تا اینجا بیان شـد اگـر دانش آموز مقید بـه انجام اعمالی هم شـد آیا اولاً با نیت اینکه اسـتعدادهایش شـکوفا شـود و ثانیاً برای خدایی که ذهنـش تصور نموده و شـباهت‌هایی هم در صفات با خودش دارد، آیا آن عمل، تایید الهی هم می‌یابد؟! و آیا طفل معصومی که بر اثر مصیبت عظمای غیبت، فرصت تدوین کتاب دینی‌اش به ما سـپرده شده روز قیامت علیه ما اقامه حق نخواهد نمود؟!

پی نوشت ها:

۱ - انعام /۱۰۲
۲- نهج البلاغه، خطبه اول.
۳- کافی، ج۱، ص۱۴۰، ح۶
۴- کافی، ج۱، ص ۳۳۷
۵- نهج البلاغه، خطبه اول
۶- نور الثقلین،ج۱، ص۷۳۵، به نقل از عیون الاخبار.
۷- توحید صدوق، ص ۷۹.
۸- عیون اخبارالرضا علیه السلام، ج۱، ص۱۴۷.
۹- توحید صدوق، ص ۶۵.
۱۰- همان، ص ۶۹
۱۱- نور /۵۴
۱۲- حجر/ ۹۹
۱۳- آل عمران/ ۲۰

پایان دفتر

■ احتجاج امام صادق علیه السلام با صوفیان

پایان‌دفتر

احتجاج امام صادق علیه‌السلام با صوفیان

روزی ســفیان ثوری (از ســران و بنیان گــذران فرقه صوفیه) امام جعفر صادق علیه‌الســلام را دیدار کرد و مشــاهده نمود که آن حضرت لباسی سفید بر تن دارد. گفت: این لباس برازنده شما نیست! حضــرت فرمودند: گوش کن، چیزی برایت می‌گویم که اگر بر حق و ســنت بمیری نه بر بدعت و گمراهی، برای دنیا و آخرتت مفید و سودمند خواهد بود.

این را بدان که رسول‌الله صلی اللهّ علیه و آله در عصری زندگی می‌کرد که فقر و نداری بر آن حاکم بود، اما پس از آنکه دوران فقر و تنگدســتی جامعه پایان یافت و فراوانــی و وفور نعمت پیش آمد، شایســته‌ترین اشــخاص برای این نعمت‌ها نیکوکارانند نه بدکاران، مؤمنانند نه منافقان، مســلمانانند نه کافــران. پس تو چه می‌گوئی ای ســفیان! به خدا سوگند با این‌که می‌بینی این‌گونه لباسی نفیس و ســفید پوشیده‌ام، مع ذلک از آن روزی که به حد تکلیف رسیده‌ام، صبح و شــامی فرا نرسیده است که در میان اموال و دارائی من حق خدائی بوده باشد و من آن را به جای خود پرداخت نکرده باشم.[1]

روزی دیگر عده‌ای از مردمان صوفی مسلک و متظاهر به زهد که داعیه‌ای هم داشتند و مردم را به مرام و مسلک خود می‌خواندند و می‌خواستند همه مثل آنها ظاهری ژولیده، کثیف و پریشان داشته باشند، نزد امام صادق علیه‌السلام آمدند و گفتند: دوست ما نتوانست با شما حرف بزند و دلایل آماده نبود و نتوانست مطرح سازد.

امام صادق علیه‌الســلام فرمودند: اکنــون دلایل خود را مطرح کنید. آنان گفتند: دلایل ما از خود قرآن است.

حضــرت فرمودند: بیــان کنید که آیه‌های قرآن شایســته‌ترین چیزی اســت که ما باید آن را پیروی کنیم و برنامه عمل خود قرار دهیم.

گفتنــد: خداونــد تبارک و تعالی دربــاره قومی از یــاران پیامبر چنیــن می‌گوید: و یوثرون علی انفســهم ولــو کان بهم خصاصة و من یوق شــحّ نفسَه فاولئک هم المفلحون[2] (آنان بر نفس خود ایثار می‌کنند، هر چند که خود فقیر و نادارند (دیگران را مقدم می‌دارند). و کســانی که جلوی طمع و حرص نفس خویش را می‌گیرند همان

رستگارانند.)
و در جای دیگر فرمود: و یطعمون الطعام علی حبّه مسکینا و یتیماً و اسیراً ...[3] (آنان طعام و خوراکی را با این‌که به آن علاقمند هستند و نیاز دارند به فقیر یتیم و اسیر می‌بخشند.)
همین دو آیه به عنوان دلیل مسلک ما کافی است!
یکی دیگر از آنان هم که در گوشه‌ای نشسته بود معترضانه به امام گفت: ما می‌بینیم شما به خودداری از طعام‌های پاکیزه دعوت می‌کنید مع ذلک به مردم دستور می‌دهید از دارائی شان بیرون روند تا خود شما از آنها لذت ببرید و بهره‌مند گردید.!
حضرت فرمودند: این حرف‌های بی‌فایده را کنار بگذارید و به من بگوئید ببینم شناخت شما نسبت به قرآن چگونه است؟ آیا ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه آن را که تمام گمراهی‌ها و تباهی‌ها در میان امت مسلمان از همین نقطه آغاز می‌شود می‌دانید؟
گفتند: قسمتی را آری و نه همه را.
حضرت فرمودند: گرفتاری شما از همین جا شروع می‌شود (که ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه قرآن را نمی‌فهمید) و احادیث رسول‌خدا صلی الله علیه و آله هم همین طور هستند. این که گفتید خداوند برخی یاران پیامبر را ستوده و از عملکرد نیکویشان ما را خبر داده است کار آنان وقتی بوده که نهی و منعی از آن نبوده و پاداشی هم از این نوع ایثار می‌بردند.
بعد خداوند (عز و جل) فرمانی برخلاف فرمان اول صادر کرد. پس این فرمان آن اولی را از بین برد و این فرمان دوم لطف و رحمتی بود از سوی خداوند در حق مومنان تا خود و خانواده و عیالشان به ضرر و زحمت نیفتند و در خانواده‌ها به بچه‌های کوچک پیرمردان و پیرزنان ستم نشود که آنان حوصله و تحمل گرسنگی را ندارند (و از طریق زهد نان‌آورشان صدمه و آسیب نبینند).
اگر من که فقط یک قرص نان دارم ایثار کرده و آن را به دیگری بدهم، پس فرزندان من چه بخورند؟ آیا آنها از بین بروند و هلاک شوند؟ لذا رسول خدا فرمود: پنج عدد خرما، گرده نان، دینار و یا درهمی که انسان دارد و می‌خواهد خرج کند، بهترین مورد خرج و انفاق بر پدر و مادر است، بعد اهل و عیال خود آدمی و در مرحله سوم برای خویشاوندان فقیر و نزدیک و بعد برای همسایگان نادار و محتاج و در پنجمین مرحله که پائین ترین درجه و کم ثواب‌ترین همه است، خرج در راه خدا (به طور کلی) می‌باشد.
روزی پیامبر صلی اللّه علیه و آله درباره یکی از انصار که به هنگام مرگ، همه دارائی‌اش را که منحصر به پنج یا شش برده بوده آزاد کرده و کودکان خردسال هم از خود باقی گذاشته بود، فرمود: اگر مرا از این جریان آگاه می‌ساختید نمی‌گذاشتم او را در کنار مسلمانان دفن کنید که او با این کارش بچه‌های گدا و سائل از خود باقی گذاشته و رفته است.
پدرم حدیث کرد که رسول‌خدا صلی اللّه علیه و آله می‌فرمود: در خرج و انفاق، اول باید از اهل و عیال شروع کنی، سپس هر کسی نزدیک تر باشد اولویت با اوست و این سخن قرآن است و مطلبی است که برخلاف پندار شما از سوی خداوند عزیز و حکیم مقرر گشته است: والّذین اذا انفقوا لم یُسرفوا و لمَ یقتروا و کان بین ذلک قواماً،[4] (آنان که به هنگام انفاق اسراف نمی‌کنند و سخت هم نمی‌گیرند، بلکه روشی میانه دارند.)
خداوند عمل کسانی را که اصلا چیزی برای خود باقی نمی‌گذارند و همه‌چیز را به دیگران می‌بخشند و به اصطلاح شما ایثار می‌کنند اسراف نامیده و در بیش از یک جا فرموده: انّه لا یحب المسرفین، خدای تعالی مؤمنان را از اسراف و زیاده‌روی در خرج و انفاق نهی نمود، چنان‌که از سخت گیری و امساک نیز منع فرمود اما به روش میانه فرمان داد، یعنی انسان نباید همه آنچه را که دارد خرج و یا انفاق کند وآن‌گاه از خدا بخواهد که به وی روزی دهد که چنین دعائی مستجاب شدنی نیست.
حدیثی از رسول خدا به ما رسیده است که فرمود: دعای چند صنف و گروه از امت من مستجاب نمی‌شود:
......
و مردی که خداوند به او روزی فراوان و مال کلان داده است، اما همه را بی رویه خرج کند و بعد رو به خدا نموده و گوید: پروردگارا! به من روزی بده، که خداوند در جواب گوید: آیا من به تو روزی گسترده ندادم ؟ چرا با اقتصاد و تدبیر خرج نکردی و آنگونه که فرمان داده بودم، عمل ننمودی؟ چرا اسراف کردی؟ مگر من تو را از اسراف و ولخرجی منع نکرده بودم؟....
خداوند به پیامبرش یاد داد که چگونه انفاق و خرج کند بدین ترتیب که روزی پیامبر هفت مثقال طلا داشت و دوست نداشت که بخوابد و آن را انفاق و خرج ننماید، لذا شبانه آن را صدقه داد. صبح که شد چیزی برای خود نداشت.
اتفاقاً مرد بینوائی از او کمک خواست، ولی پیامبر چیزی نداشت که به او بدهد. گدا، پیامبر را ملامت کرد و پیامبر از این جریان غمگین شد که چرا چیزی ندارد که به او بدهد، زیرا که پیامبر بسیار دلسوز و مهربان بود. در اینجا خداوند رسولش را ادب فرمود و چنین دستور داد: ولا تَجعلْ یَدک مَغلُولةً الی عُنقکَ ولا تبسطها کلّ البسطِ فَتقُعدَ مَلوماً مَحسوراً[5] (دستت را به گردن مبند (زیاد ممسک مباش) وبیش از حد نیز دست خود را مگشای، که مورد سرزنش قرار گیری و از کار فرو مانی). خداوند می‌خواهد به رسول خویش بفرماید که گاهی مردم از تو چیزی می‌خواهند و تو را در ندادن معذور نمی‌دانند، اگر همه آنچه را که داری یک جا خرج کنی و از دارائی بیرون آئی، حسرت می‌خوری. اینها احادیثی است که قرآن صحت آنها را تایید می‌کند و قرآن هم که مورد تصدیق مؤمنان و مردان خدائی است. ...
پس از او می‌دانید که سلمان و ابوذر دارای چه فضیلت و ارزشی در اسلام هستند که رضوان خدا بر ایشان باد. روش زندگی سلمان چنان بوده است که وقتی سهم خود را از بیت‌المال می‌گرفت هزینه سالانه‌اش را کنار می‌گذاشت تا سال بعد فرا رسد و دوباره سهم خود را بگیرد.

عده‌ای به سلمان اعتراض کردند که تو با این زهدی که داری، چرا چنین می کنی؟ تو از کجا می‌دانی؟ شاید امروز یا فردا بمیری!

او در پاسخ گفت: چرا شما امیدی برای زنده ماندن من ندارید همچنان که بیم دارید که من بمیرم؟ ای بی خبران! نمی دانید که نفس انسانی در صورت عدم تامین معیشتش مضطرب و نگران می‌شود، اما وقتی که هزینه زندگی اش تامین باشد آرامش پیدا می کند؟

اما ابوذر! او چندین شتر و گوسفند داشت. شیر آنها را می‌دوشید و موقعی که خانواده‌اش هوس گوشت می کردند از آنها سر می‌برید. و نیز هنگامی که مهمانی به او می‌رسید و یا از همشهریانش کسانی احتیاج به گوشت پیدا می کردند شتری نحر می کرد و گوشت آن را تقسیم می‌نمود و خود هم سهمی به اندازه دیگران نه کم و نه زیاد بر می‌داشت. پس چه کسی از اینها زاهدتر است؟ اینان کسانی هستند که رسول‌الله صلی اللّه علیه و آله درباره شان آن‌گونه تعریف کرده است، مع ذلک آنان در زندگی خود روزی نبوده که مالک هیچ چیز نباشند. آیا شما می‌گوئید مردم لوازم زندگی خود را دور بریزند و دیگران را در استفاده از آنها بر خود و خانواده‌شان مقدم بدارند؟

ای جماعت صوفی! شنیدم پدرم به روایت از پدرانش از رسول خدا فرمود: آن‌گونه که من از وضع مؤمن در شگفت می‌مانم، از هیچ چیز دیگر تعجب نمی‌کنم. او اگر در دنیا با قیچی قطعه قطعه شود آن را برای خود خیر می‌داند و اگر مالک همه آنچه میان مشرق و مغرب است باشد آن را نیز برای خود خیر و صلاح می‌داند. به هر حال، هر چه خداوند برایش بخواهد او آن را برای خود خیر و صلاح می‌داند.

ای کاش می‌دانستم که آیا همین اندازه صحبت برای شما کافی است یا بیشتر توضیح دهم؟! .....

... به من بگوئید ببینم اگر مردم، زاهد پیشه باشند به آن معنی که شما می‌پندارید پس این همه کفاره‌ها نذورات و زکات طلا و نقره و خرما و کشمش و دیگر چیزهائی را که به عنوان زکات واجب می‌شود مانند شتر گاو و گوسفند چه کسانی بگیرند؟ چون به نظر شما هیچ‌کس نمی‌تواند مال دنیا را برای خود داشته باشد و هر چند که خود نیازمند و فقیر باشد باید آنرا به دیگری دهد.

پس چه مسلک بدی دارید شما! و چقدر نسبت به قرآن و سنت و احادیث رسول خدا که مورد تصدیق قرآنند، جاهلید! شما در آیه‌های غریب قرآن و در ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و امر و نهی آن دقت نمی‌کنید و به آنها توجه ندارید.

به من بگوئید سلیمان بن داود را چگونه می‌شناسید؟ او از خدا برای خود سلطنت خواست، که سلطنتی پس از او شایسته برای هیچکس نباشد. خداوند هم به او چنین حکومت و سلطنتی داد و او حق می‌گفت و به حقیقت عمل می کرد و ما می‌بینیم خداوند این تقاضا و این زندگی را برای او عیب نگرفت و برای هیچ مؤمنی هم آن را عیب و ننگ نمی‌داند. قبل از سلیمان، پدر او داود را در نظر بگیرید که چه حکومت، قدرت و سلطنت محکمی داشت. و

هم‌چنین یوسف که به پادشاه مصر گفت: مرا خزانه‌دار خود قرار بده که من مردی امین و دانا هستم. و قدرت او چنان گسترش یافت که تمام کشور مصر را تا سرزمین یمن فرا گرفت و همه در سال‌های خشکی و قحطی، از او طعام می‌گرفتند. او نیز حق می‌گفت و حق عمل می کرد و کسی را نمی‌شناسیم که این زندگی را برای او ننگ و عار بداند.

پس ای مدعیان زهد و تصوف! از آداب الهی و اصول تربیتی خدائی درباره مؤمنان، ادب آموزید و به امر و نهی خدا بسنده کنید و امور مشتبه را رها نمائید و چیزی را که نمی‌دانید به اهل آن واگذارید که در پیشگاه خداوند تبارک و تعالی معذور خواهید بود و پاداش هم خواهید برد و نیز درصدد دانستن ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه قرآن باشید و حلال را از حرام بازشناسید که آن، شما را به خداوند نزدیک تر می کند و شما را از جهل و نادانی دور می‌سازد و جهالت را به اهل آن واگذارید که جاهل در جهان کم نیست. این اهل علم و دانشند که اندکند و خداوند فرمود: فوق کلّ ذی علم علیم.

منبع: **تحف العقول ص ۶۷۳**

پی نوشت‌ها:

۱. کافی/ ج۵، ص ۶۵
۲. حشر/۱۰
۳. دهر/۹
۴. فرقان/۶۷
۵. اسراء/ ۲۹
۶. تحف العقول/۳۷۶